BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Exegetische Schriften

zum

Neuen Testament.

Von

Dr. Ludw. Fr. Otto Baumgarten-Crusius.

Ersten Bandes erster Theil.

Jena,
Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1844.

53. D.

Commentar

über das

Evangelium des Matthäus.

Von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse

und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

von

Dr. Joh. Carl Theod. Otto

in Jena.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1844.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort der Herausgeber.

Die gelehrten Arbeiten unseres Baumgarten-Crusius sind seit langer Zeit tief in das wissenschaftliche Leben eingegangen. In allen ist er selbstständig und ebenso besonnen als voller Begeisterung. Wo er nur thätig war, da hat er Licht hineingetragen und Geist eingehaucht: Manches hat in ihm eine Epoche gefunden. Aber sein Wissen und Wirken erstreckte sich nicht nur über das gesammte Gebiet der Theologie, der er sein Leben geweiht: auch andere Wissenschaften, die Philosophie vornehmlich und Philologie, zog er mit Liebe herein in den Kreis seiner Bestrebungen. Ein ungeheures Feld des Wissens lag ausgebreitet vor ihm klar und bereit, wie es blos Wenigen zu Theil wird, eben den Auserwählten im Reiche der Geister. Weit über die Grenzen unseres Vaterlandes hinaus ist die Kunde von dem Scheiden dieses grossen Gelehrten mit Trauer vernommen worden.

Besonders glänzend und mächtig wirkte der Verewigte als akademischer Lehrer: diesem Berufe hatte

er sich, wie wir wissen, mit ganzer Seele hingegeben. Es lagen ihm zum Behufe seiner öffentlichen Vorträge sorgfältige Aufzeichnungen vor, die er, stets mit Berücksichtigung der neuesten Erscheinungen in Kirche und Wissenschaft, wiederholter Durchsicht und Ueberarbeitung zu unterwerfen pflegte. Doch band er sich auf dem Katheder nicht an den todten Buchstaben, sondern sprach da durchaus frei und lebendig.

Wahrlich zu bedauern wäre es gewesen, wenn jene Papiere mit der anderen Masse hinterlassener Manuscripte der Vernichtung und Vergessenheit ganz und gar hätten anheim fallen sollen. Vielmehr, und diese Stimmung hat sich bereits vielfach gezeigt, wird ihre Veröffentlichung mit inniger Freude und lebhaftem Beifall aufgenommen werden. Wenige nur dürften das Unternehmen misbilligen als nicht im Sinne des Dahingeschiedenen geschehen, der bekanntlich in dieser Hinsicht allzu bescheiden war, sofern er, wie alle grossen Geister, das Ideal vor Augen, nie vollkommen befriedigt wurde durch seine Schöpfungen. Selbstverläugnung ist immer dem wahren Verdienste eigen gewesen.

Auch in diesen hinterlassenen handschriftlichen Aufzeichnungen des edlen Meisters tritt seine Selbstständigkeit allseitig bedeutend und herrlich hervor: fast überall findet eigenthümliche Auffassung Statt, die, stets sinnig und geistvoll, im Einzelnen und Ganzen mannichfach fördert und weiter führt. Nicht nur dass

sein Blick sicher und gesund, sein Takt richtig und fein ist: er zeigt sich auch in ächter Art vorurtheilslos, weiss Wandelbares und Bleibendes zu scheiden. Alles ist von ihm reiflich durchgearbeitet im Geiste, sodass selbst das zuweilen nur hingestellte Resultat einer Untersuchung seine Bedeutung und Kraft hat. Zudem bestrebt er sich auch hier bedeutsame Kürze und inhaltsvolle Gedrungenheit anzuwenden, Vieles zu bezeichnen in wenigen und einfachen aber scharfen und kräftigen Grundzügen, doch immer dergestalt, dass Alle es tragen konnten, die da sassen zu seinen Füssen. Die Bedürfnisse dieser hatte er ja zunächst vor Augen.

Darnach muss denn dieser Theil des literarischen Nachlasses beurtheilt werden. Ist doch das in ihm Niedergelegte, abgesehen davon dass es ursprünglich keineswegs für den Druck gearbeitet war, nicht für Gelehrte von Fach bestimmt, sondern eben für solche die in die Wissenschaft eintreten wollen. Indessen lässt sich mit Zuversicht erwarten, dass selbst jene vielfältig sich des Gegebenen werden bedienen können, wie diess die kommende Zeit bezeugen wird.

Die Handschrift in den vorliegenden Heften ist nicht die deutlichste. Manches konnte eigentlich nicht gelesen, sondern nur in der Weise erschlossen werden, in welcher der ganze Gedanke aus dem Lesbaren erfasst worden war. Zumeist halfen aus der Verlegenheit gute Nachschriften, die zu Rathe gezogen wurden, damit so viel als möglich Geist und Wort gesichert und

behauptet werde. Die Arbeit war hie und da sehr mühevoll. Aber überhaupt wurden, natürlich blos in der Form, nur unbedeutende Aenderungen vorgenommen. — Was sonst noch zu sagen ist, werde da ausgesprochen, wo über das Einzelne Rechenschaft gegeben werden muss.

Möge denn das Studium dieser Schriften bei den Einen die Liebe einer schönen Lebensepoche auffrischen, bei den Anderen eine Bekanntschaft einleiten, die nur segensreich wirken kann!

Evangelium des Matthäus.

Vorwort.

Vornehmlich auch die Vorlesungen unseres **Baumgarten-Crusius** über die drei ersten Evangelien geben ebenso ein herrliches Zeugniss von seiner innigen Liebe zu Christus und dessen Sache, als sie auf glänzende Weise das Eigenthümliche, den Scharfsinn und Geist ihres Urhebers beurkunden. Wohl sind sie des Meisters würdig, ein Erzeugniss ernster Gesinnung und reifen Studiums.

Das vom Verewigten für diese Vorlesungen selbst Niedergeschriebene, wie es uns vorliegt, ist doppelter Art: es stammt theils aus neuerer, theils aus älterer Zeit her. Der Commentar über das Evangelium des Matthäus und die Leidensgeschichte nach den Dreien ist im Sommersemester 1839, in welchem diese Vorträge zum vorletzten Male gehalten wurden, völlig neu bearbeitet; das Uebrige aber, das dem ersten Evangelium Vorausgeschickte sammt der Einleitung und dem Commentar zu den beiden anderen, ist etwas früher abgefasst worden. Hier besonders findet sich Vieles bald am Rande, bald zwischen den Zeilen später nachgetragen und gebessert. Dadurch trat denn allerdings mitunter Schwierigkeit ein hinsichtlich der Entzifferung des Gegebenen; aber meist half dem Herausgeber sein

eigenes vor vier Jahren ziemlich genau nachgeschriebenes Collegienheft aus der Verlegenheit, oder es gaben andere im Wintersemester 18$\frac{41}{42}$ nachgeschriebene Hefte erwünschte Vermittelung. Die Evangelien des Markus und Lukas sind mit Ausnahme wichtiger Stücke nicht mit derselben Ausführlichkeit wie das des Matthäus behandelt worden, schon um deswillen nicht, weil sie bereits dort mannichfache Berücksichtigung fanden. Noch ist zu bemerken, dass aus leicht erkennbaren Gründen die synoptische Auslegung der Leidensgeschichte, welche in den vorliegenden hinterlassenen Papieren unmittelbar auf das erste Evangelium folgt, nach dem dritten ihre Stellung erhalten soll.

Ist unseres theuren Lehrers und väterlichen Freundes Rede verhallt, doch lebt Er: sein heller und lauterer Geist, der auch in diesem Werke sich offenbart, wird fortwirken zum Segen der Wissenschaft und Kirche.

Jena, am Reformationsfeste 1843.

Dr. Carl Otto.

Einleitung.

Mit der Auslegung der drei ersten Evangelien betreten wir ein weites, reiches Gebiet, welches das ganze Interesse unseres Geistes und Gemüths in Anspruch nimmt. Es ist das Gebiet, auf welchem unsere Zeit von Neuem und geflissentlicher als jemals eine reiche Saat von Zweifeln und Widerspruch ausgestreut hat, von denen die grosse Menge und die Feinde meinen, dass die Kirche und die Wissenschaft ihnen kaum mehr gewachsen sein werde. Wir wollen keinem dieser Zweifel hier ausweichen. Aber gewisser als Alles wird für uns aus der ernsten Beschäftigung mit diesen Schriften das hervorgehen, dass die Grundlage fest bleibt, die Person Christi, sein Wort und sein Geist, und dass selbst das, was man freier ansehen oder auf sich beruhen lassen kann, ein Zeugniss dafür ablegt, wie herrlich die evangelische Urgeschichte gewesen.

Zur Einleitung haben wir aus dem unendlich reichen Stoffe nur soviel hervorzuheben, als für die Auslegung zum Grunde gelegt werden zu müssen scheint.

Ueber die kanonischen Evangelien überhaupt.

Dasein und Anerkenntniss derselben.

Der Name εὐαγγέλιον hat seine ganze Bedeutung im Urchristenthum und in der Kirche nicht aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauche erhalten, in welchem er überdiess vor-

nehmlich Lohn oder Dank (Opfer) für gute Botschaft bedeutet, sondern aus der messianischen Sprache des Judenthums. Die „glückliche Botschaft", das εὐαγγέλιον (בְּשֹׂרָה), hiess im Judenthum die Verkündigung vom Messias und seinem Reiche. So oft in prophetischen Stellen, in denen von einem Ausrufen, Verkündigen der neuen Zeit gesprochen wird: Jes. 40, 9. 52, 7. 60, 6; dazu Ps. 68, 11. Daher standen in der urchristlichen Sprache die Begriffe von εὐαγγέλιον und βασιλεία θεοῦ in wesentlichem Zusammenhange (Matth. 4, 23. Mark. 1, 14). Die frohe Kunde aber bezog sich nicht, wie im Judenthum, auf etwas Zukünftiges, sondern auf etwas Geschehenes und Vollzogenes: sie war eine Kunde, dass das Reich gekommen sei. Zunächst hatte sie es mit der Person Jesu zu thun: diese war ja der Ausgang und der Mittelpunkt des göttlichen Reichs. Darum werden die Namen εὐαγγέλιον und εὐαγγελίζεσθαι, und diess ist ihr zweiter Gebrauch, schon in der apostolischen Zeit vorzugsweise auf die Verkündigung, Darstellung von Person, Werk, Geschick Jesu bezogen (1 Kor. 15, 1 ff.). In diesem Sinne hatten die εὐαγγελισταί (AG. 21, 8. Eph. 4, 11) die Function, Prediger von der Geschichte Jesu zu sein. Ein dritter Gebrauch im N. T. endlich ist der weiteste: Lehre, Unterweisung von Christus und seiner Sache überhaupt (Matth. 11, 5. Gal. 1, 8. 2 Tim. 4, 5). Bei Paulus findet sich die sprachliche Eigenthümlichkeit, dass εὐαγγέλιον immer Act und Amt des Verkündigens, nicht Gegenstand desselben (κήρυγμα, λόγος) bedeutet. Jene zweite Bedeutung blieb in der ältesten Kirche Hauptbedeutung. Aber die Lebensgeschichte Jesu, welche verkündigt wurde, hatte einen engeren Umkreis: sie begriff blos sein öffentliches Leben, von der Taufe bis zur Auferstehung (AG. 1, 22. 10, 37). So wurde auch damals vieles Persönliche nicht als wesentlich betrachtet.

Bald gab es schriftliche Darstellungen vom Leben Jesu, welche nicht durch besondere Anlässe und Verhältnisse hervorgerufen zu werden brauchten. Sie waren ganz natürlich sowohl unter und für Juden, als auch wenn das Evangelium den Heiden verkündigt werden sollte und die Verkündigung nun von Solchen geschah, welche nicht Augenzeugen gewesen waren. Gar nicht historisch entschieden ist es, dass die apokryphischen Evangelien früher gewesen als die kanonischen und etwa diese nur durch jene veranlasst worden seien, um sie zu verdrängen. Vielmehr haben wahrscheinlich zu gleicher Zeit Viele (Luk. Prol., Cels. bei Orig. 2, 27 und dieser *hom.* 1. *in Luc.*), Berufene und Unberufene, Aufzeichnungen vom Leben Jesu gemacht. Nach der Zerstörung Jerusalem's scheint sich ihre Zahl vermehrt zu haben, theils weil mit dieser Zerstörung der Mittelpunkt der apostolischen Tradition vernichtet war und diese nicht mehr so zusammenhielt wie vorher, theils weil die Rückkehr Christi nicht mehr so nahe bevorstehend gedacht wurde und diese Erwartung überhaupt mehr und mehr schwand. Auch diese schriftlichen Darstellungen erhielten den Namen *εὐαγγέλια*, doch erst später. Justinus der Märtyrer (*Apol.* 1, 66) um die Mitte des zweiten Jahrhunderts hat ihn zuerst neben dem attischen *ἀπομνημονεύματα*.

Seitdem sich die Zahl authentischer Evangelien auf vier festgesetzt hatte, traten die übrigen immer mehr in die Parteien zurück. Am längsten erhielten sich, eben als Parteischriften, drei Apokryphen: das Evangelium der Hebräer (*καθ' Ἑβραίους*), welches wahrscheinlich in verschiedenen Formen (Evang. der Nazaräer oder des Petrus) vorhanden war und bis in das vierte Jahrhundert dauerte; dann das Gegenstück von diesem, das Evangelium der Aegyptier (*κατ' Αἰγυπτίους*: gnostisch), welches bis in das dritte Jahrhundert bestand; endlich das Evangelium des Marcion,

eine Ueberarbeitung des Lukas, im zweiten Jahrhundert. Die Bruchstücke und Notizen von allen diesen Apokryphen finden sich gesammelt in Joh. Alb. Fabricius *Codex apocryphus N. T.* Hamb. 1719 (Auszug in Rössler's *Biblioth. d. KVV.* 4, 348 ff.). Die vollständig übriggebliebenen sind alle weit späteren (judenchristlichen) Ursprungs und meist aus Parteien hervorgegangen. Sie sind herausgegeben von Thilo *Codex apocryphus N. T.* Tom. I. Lips. 1832. Vgl. dessen Prolegomena und Friedr. Jul. Arens *de evv. apocryphorum in canonicis usu historico, critico, exegetico.* Gotting. 1835. 4.

Sichere Zeugnisse für unsere kanonischen Evangelien in ihrer jetzigen Gestalt und zugleich für die Anerkenntniss dieser allein und als eines Ganzen haben wir erst seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts. Unter den früheren Spuren ihrer ausschliesslichen Anerkenntniss würden die bedeutendsten sein die bei Justinus Martyr und bei Tatianus. Es kommt Alles darauf an, wie man die Citate bei Justinus ansieht. Credner *Beitrr. zur Einleit. in d. bibl. Schriften* I. (Halle 1832) 92 ff. war am schärfsten dagegen, dass dieser aus unseren Evangelien geschöpft habe; er meint, Justinus habe ein apokryphisches Evangelium zum Grunde gelegt. Doch die kirchliche Ansicht vertheidigen vornehmlich Winer *Justinum M. evangeliis canon. usum fuisse ostenditur* (Lips, 1809. 4), in *Rosenmülleri all. Commentatt. theol.* 1. 1, 225 ss., und Bindemann *über die von Justin d. Märt. gebraucht. Evangg.* in *Ullmann's* u. *Umbreit's theol. Studien u. Kritik.* 1842. 2, 355 ff. Es ist kaum zu verkennen, dass jener Kirchenvater als ἀπομνημονεύματα (τ. ἀποστόλων), mit welchem Ausdrucke er die schriftlichen Aufzeichnungen vom Leben Jesu zu bezeichnen pflegt, unsere kanonischen Evangelien gebraucht habe, immerhin mit freierem Texte und ein anderes (das der He-

bräer) daneben. Sein Schüler Tatianus aber verfasste *διὰ τεσσάρων*, was Eusebius (*hist. eccl.* 4, 29) als eine Harmonie aus den vier Evangelien (*συνάφεια κ. συναγωνὴ τῶν εὐαγγελίων*) annimmt. Diess bewiese denn vollständig für die Anerkenntniss unserer Evangelien, falls wirklich schon Tatianus seinem Evangelium jenen Titel gegeben hat und derselbe nicht vielleicht erst von der kirchlichen Meinung ihm beigelegt worden ist, dass es aus den Vier zusammengesetzt sei. Noch zur Zeit Theodoret's (*haer. fabb.* 1, 20) war diese Harmonie des Tatianus im Gebrauche. Vgl. Daniel *Tatian d. Apologet* (Halle 1837) 87 ff. Es liesse sich vermuthen, dass bereits sein Lehrer Justinus unter dem Namen der „Denkwürdigkeiten" eine Harmonie gehabt habe. Aber am Ende des zweiten Jahrhunderts ist die Anerkenntniss der vier kanonischen Evangelien als authentischer Schriften entschieden. Zeugen sind Irenäus, Bischof von Lugdunum aus der kleinasiatischen Schule, und Clemens von Alexandrien, welche besonders auch den Namen *εὐαγγέλια* in Gang brachten. Jener, (*adv. haeres.* 3, 1) hält die Vier ausdrücklich für die einzig ächten und vollkommen ausreichenden Geschichtsurkunden (Allegorieen von den Weltgegenden und von der Zusammensetzung der Cherubim, aus welcher die kirchliche Plastik die Figuration der Evangelisten nahm: Iren. l. c. 3, 11); über Clemens vgl. Euseb. l. c. 6, 14. Die Kirche legte schon im dritten Jahrhundert dem Apostel Johannes bei, dass er die drei ersten Evangelien zusammengestellt und das seinige als das pneumatische dazugegeben habe. Der Grund war, dass in den Gemeinen von Kleinasien, wo Johannes gewirkt, diese Evangelien zuerst gebraucht wurden. Herm. Olshausen *die Aechtheit der vier kanon. Evangg. aus der Gesch. der zwei ersten Jahrh. erwiesen.* Königsb. 1823.

Von da an geht in der Kirche die Anerkennung der vier Evangelien nebeneinander fort. Sie hiessen zusammen τὸ

εὐαγγέλιον; gegenüber stand ὁ ἀπόστολος, der die paulinischen und anderen Briefe in sich begriff. Aehnlich war im A. T. νόμος und προφῆται entgegengesetzt. In den häretischen Parteien hatte gewöhnlich ein Evangelium vor den übrigen den Vorrang, und es wurden wenigstens andere neben ihnen noch anerkannt. Der einzige Zweifel (selbst kritischer, nicht blos kirchlicher) an der Authentie dieser Evangelien wurde von den Manichäern erhoben in Afrika unter ihrem Bischofe Faustus (Augustin. *c. Faust.* 32, 2). Diese gebrauchten die Formel κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον u. s. w., unter der wir schon bei Irenäus die Evangelien aufgeführt finden, zur Begründung ihres Zweifels: sie fanden im κατά, welches sie „nach ihnen, ihrem Muster" oder „aus ihrer Schule" erklärten, eine Hindeutung der Kirche, dass diese Schriften doch nicht von jenen Männern verfasst worden seien. Man müsste dann annehmen, dass die ältesten kirchlichen Schriftsteller die Bedeutung genannter Formel nicht mehr gekannt hätten; denn bei ihnen bedeutet sie immer wirkliche Abfassung durch jene Männer. In dieser Ueberschrift liegt durchaus Nichts gegen die alte Anerkenntniss der vier Evangelien. Doch ist das κατὰ Ματθαῖον u. s. w. nicht schlechthin so viel als Ματθαίου. Der Grund dieser Formel liegt eben in der objectiven (abstracten) Bedeutung des Namens εὐαγγέλιον: die Geschichte oder Darstellung vom Leben Jesu, wie sie Matthäus u. s. w. gegeben hat. So hat die Aufschrift ἡ παλαιὰ διαθήκη κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα (= in der Form der LXX) allerdings etwas Aehnliches. Es ist sehr wahrscheinlich, dass jener kirchliche Sprachgebrauch den Formeln in der Ueberschrift der Apokryphen nachgebildet wurde: καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους. Erst der Deist Toland im *Amyntor* (1699) war wieder gegen die Aechtheit der Evangeliensammlung überhaupt. Dann richtete sich die moderne Kritik anfangs gegen die einzelnen

Schriften, zuletzt gegen alle, indem sie dabei von der Unwahrscheinlichkeit der evangelischen Geschichte ausging.

Die Stellung endlich, welche die Evangelien noch in unserem Kanon inne haben, ist die schon zur Zeit des Irenäus angenommene. Vgl. Euseb. *hist. eccl.* 3, 24. Sie hatte einen chronologischen Grund; man meinte, Matthäus sei der älteste Evangelist gewesen, Johannes der jüngste. In Handschriften der lateinischen Kirche wurden bisweilen Matthäus und Johannes zusammengestellt als Apostel schlechthin: man hatte die Bedeutung der Männer im Auge. Tertullianus (*c. Marc.* 4, 2) hat den Johannes als den Hauptapostel allen vorangestellt; und so gebrauchte man die Evangelien wahrscheinlich in Afrika. Wie auch immer über die Authentie und den Charakter der einzelnen Vier geurtheilt werde, und wann und wie ihre Zusammenstellung geschehen sei: sie sind gewiss mit viel Sinn und Geist zusammengestellt; sie geben ein Vollständiges, ein Ganzes aus verschiedenen Auffassungen und Charakteren.

Gegenseitiges Verhältniss der drei ersten Evangelien.

Das Verhältniss der Evangelien und zunächst der drei ersten zu einander war von jeher ein Gegenstand des Zweifels und der Frage. Bald zogen mehr die Verschiedenheiten unter ihnen, bald mehr die Uebereinstimmung die Aufmerksamkeit auf sich. Begreiflicherweise kamen früherhin mehr die Verschiedenheiten oder Widersprüche in Frage; für die Uebereinstimmung gab das mehr oder weniger roh und materiell gefasste Dogma von der Inspiration leichte Erklärung: nach diesem waren jene Schriften aus einem Quell, dem göttlichen Geiste, entsprungen. Ueber die Widersprüche im Allgemeinen haben Eusebius (περὶ τῆς τῶν εὐαγ. διαφωνίας — vgl. *Scriptt. vett. nova collectio ed. ab Ang. Majo.*

1, 1 ss.) und Augustinus *(de consensu evangelistarum libri* IV ed. Maurin. 3. 2, 1 ss.) gehandelt. Bei der Verschiedenheit kommt besonders das Verhältniss des vierten, johanneischen, Evangelium zu den drei ersten Evangelien in Betracht, bei der Uebereinstimmung das der drei ersten, welche gewöhnlich die synoptischen genannt werden, zu einander. Zur Bezeichnung dieser Uebereinstimmung erfanden die Alexandriner (Ammonius) besondere Zeichen, die den einzelnen Abschnitten (κεφάλεια) beigesetzt wurden. Dieses sind die κάνονες, welche auch Eusebius in die Codices der Evangelien einführte.

Aber diese Uebereinstimmung der drei ersten Evangelien ist von durchaus merkwürdiger Art. Diese Schriften sind sich zuvörderst in der ganzen Anlage gleich (dieses lag in der Idee des εὐαγγέλιον) und laufen einander in der allgemeinen Anordnung parallel, insbesondere gleichen sie sich darin, dass sie vornehmlich von der Wirksamkeit Jesu in Galiläa reden und nur von einer Reise nach Jerusalem. Johannes weicht hierin eben wesentlich ab. Dazu kommt, dass es auch eine Reihe von kürzeren und längeren Abschnitten (nach Griesbach 42) giebt, in denen alle drei und zwar oft gerade in den Hauptformeln der Sprache, besonders in den Reden Jesu, übereinstimmen. Ausserdem stimmen noch Matthäus und Lukas an ungefähr 14 Stellen, Matthäus und Markus an fast ebensovielen (ungefähr 12), Markus und Lukas an einigen (ungefähr 5) völlig überein. Unter ihnen hat Lukas überall das am meisten Eigenthümliche. Die Erklärung dieses Parallelismus hat die neuere deutsche Bibelkritik vielfach beschäftigt. Semler, Michaelis, Lessing, Herder und Eichhorn haben die Untersuchung vornehmlich eingeführt. — C. Gf. W. Theile *de trium priorum evangg. necessitudine.* Diss. I. Lips. 1825. J. D. Schlichthorst *über das Verhältniss der drei synopt. Evangg. zu einander*

im Allg. und über die Composit. u. den innern Charakter des Matth. insbesondere. Götting. 1835.

Die Frage hat tiefe Bedeutung; es handelt sich bei ihr um die Entstehung der Evangelien, ja um die geschichtliche Auctorität der evangelischen Geschichte. Wir bemerken hier nur Folgendes. Man konnte die Uebereinstimmung dieser Schriften unter einander aus der Abhängigkeit zweier unter ihnen von einer erklären, oder aus einer gemeinsamen Quelle für sie insgesammt.

Im ersten Falle wurde als Originalschriftsteller und als Quelle der beiden übrigen angenommen *Matthäus;* so besonders von Hug *(Einleit. in d. Schrr. d. N. T.* 2, §. 30 ff.). Storr *(de fonte evangg. Matth. et Luc.* Tubing. 1794. 4, in *Velthusen all. Commentt. theol.* 3, 140 ss.) hielt den *Markus* für den ältesten Evangelisten, aus welchem die zwei anderen geschöpft; dieselbe Ansicht haben neuerlich unabhängig von einander vorgetragen Chr. Hm. Weisse *(d. evang. Gesch. krit. u. phil. bearbeitet.* Leipz. 1838. Th. 1.) und Chr. Glo. Wilke *(d. Urevangelist oder exeg.-krit. Untersuchung des Verwandtsch.-Verhältnisses d. drei erst. Evangg.* Dresd. u. Leipz. 1838 — ihm folgt Bruno Bauer in s. *Kritik d. evang. Gesch.):* und in sofern hat sie einigen Schein, als das Evangelium des Markus die grösste historische Beglaubigung hat, auch als Werk des Petrus angesehen wurde. Endlich dachte sich Ant. Fr. Büsching *(d. vier Evangg. mit ihren eigenen Worten zusammengesetzt.* Hamb. 1766) den *Lukas* als frühesten Evangelisten und als Quelle der beiden anderen. Aber auch die Meinung ist hervorgetreten, dass zwei die Quelle von dem dritten gewesen: doch dann ist die Uebereinstimmung jener beiden nicht erklärt. In dieser Weise macht Grotius *(ad Luc. 1)* den *Matthäus* und *Markus* zu der Quelle des Lukas, Griesbach (*de Marci evang. toto e Matthaei et Lucae commentariis decerpto.* Jen.

1789 s., in *Opuscc. acad.* 2, 358 ss.), Paulus (*theol. exeget. Conservatorium.* Heidelb. 1822. Th. 1.), de Wette (*Lehrb. d. Einleit. in d. N. T.* §. 94) u. And. (z. B. Strauss in s. *Leben Jesu*) den *Matthäus* und *Lukas* zu der des Markus, endlich Vogel (in *Gabler's Journal für auserl. theol. Lit.* 1804. 1, 1) den *Markus* und *Lukas* zu der des Matthäus. Allen diesen Hypothesen steht entgegen: 1. die Unwahrscheinlichkeit, dass in jenen Zeiten solch' ein materielles Abschreiben vorliegender, überdiess gleichzeitiger, Urkunden Statt finden konnte; 2. die unleugbare grosse Selbstständigkeit (Originalität) der Einzelnen in Geist, Fassung und Darstellung; 3. eben die Beschaffenheit und Composition dieser Schriften. Denn keine jener Hypothesen erklärt die Uebereinstimmung unter denselben ganz. Es müssten immer für das, was zwei noch besonders mit einander gemeinsam haben, andere Quellen nachgesucht werden.

Zum Theil dieselben Schwierigkeiten hat die zweite Annahme, dass den drei Evangelien eine gemeinsame Quelle zum Grunde gelegen habe — wenn diese eine schriftliche gewesen sein soll. Lessing (*theol. Nachlass.* Verm. Schrr. 6, 45 ff.) besonders führte diese Hypothese ein: er meinte, das Evangelium der Hebräer sei diese gemeinschaftliche Quelle gewesen. Seit Eichhorn (*allgem. Biblioth.* V. 1794. 761 ff.), Marsh (*Anmerkk. u. Zusätze zu J. D. Michaelis Einl.* deutsch von Rosenmüller II. Götting. 1803. 170 ff.), Bertholdt (*Einl. in's N. T.* 3, 1205 ff.) u. And. wurde diese gemeinsame schriftliche Quelle mit dem Namen Urevangelium bezeichnet. In anderer Bedeutung wurde in der älteren kirchlichen Sprache das Wort πρωτευαγγέλιον gefasst (*Cod. apocr. N. T. ed. Thilo* 1, 159 ss.). Spuren einer solchen aramäisch abgefassten, frühzeitig griechisch übersetzten Schrift wollte man selbst Röm. 2, 16 und 1 Thess. 4, 15 finden. Und wenn Celsus bei Origen. 2, 27 den Chri-

sten vorwirft, sie veränderten die ursprüngliche evangelische Schrift, das Evangelium nach der Urschrift (μεταχαράττουσι τὸ εὐαγγέλιον ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς), so meint er kein Urevangelium, sondern nur die erste Art und Form, das Evangelium zu schreiben. Die Hypothese von einem schriftlichen Urevangelium hat viele Verwandtschaft mit der kirchlichen Sage vom apostolischen Symbolum, als einem von den Aposteln aufgesetzten Symbolum. Aber das eine ist so wenig historisch bewährt als das andere, und keines ist dem Sinne jener Zeiten angemessen, in denen die christliche Sache noch in Geist und Wort beruhte. Bei unseren Evangelien steigert sich das Unwahrscheinliche; man kann weder an sich, noch insbesondere bei der Selbstständigkeit dieser Schriftsteller, und wenn man noch dazu die beiden ersten Evangelien für Schriften apostolischer Verfasser hält, die Vorstellung fassen und ertragen von einem mechanischen Abschreiben einer Urkunde. Auch diese Hypothese erklärt nicht vollständig; es müssten auch bei ihr für das, was nicht alle mit einander gemein haben, andere mannichfache Quellen angenommen werden. Vgl. Hnr. Aug. Schott *(Tabelle) über die von Marsh u. Eichhorn aufgestellte Erklärung der Verwandtschaft der drei ersten Evangg.* Jena 1819. 4. Es wurde dieser Hypothese von ihren Vertheidigern noch besondere theologische und exegetische Bedeutung beigelegt: theologische von Eichhorn — Alles sei ausserwesentlich, was als nicht zum Urevangelium gehörig angesehen werden müsse und nicht Allen gemeinsam sei (aber der Zweifel hat sich oft gerade an diesen Theil der evangelischen Geschichte angeschlossen; auch würde es ein ganz äusserliches Merkmal der Zuverlässigkeit sein, dass etwas am frühesten oder im weitesten Kreise erzählt worden sei), exegetische von Bertholdt — Manches sei aus Uebersetzungsfehlern aus dem aramäischen Original zu erklären (doch diese Meinung

von Uebersetzungsfehlern ist längst als nichtig erkannt worden).

Diese Hypothese hat ihre Geltung und Bedeutung in unserer Zeit gänzlich verloren. Eine andere dagegen hat sich mit überwiegendem Ansehen erhoben, um das Verhältniss der Evangelien zu einander zu erklären, gewöhnlich die Traditionshypothese genannt. Allerdings haben die Untersuchungen über die homerischen Gesänge, welche längst vorher im Umlaufe waren, ehe sie niedergeschrieben wurden, auf diese Hypothese hingeleitet. Die ursprüngliche Verbreitung des Evangelium, auch als Lebensgeschichte Jesu, geschah natürlich mündlich, und diess gewiss längere Zeit hindurch. Der Orient ist ja das Land der Tradition. Es ist ferner nicht nur denkbar, sondern fast nothwendig anzunehmen, dass sich bei den Apostel jüngern sowohl der Umfang dieser Verkündigung, als selbst die Art und Form derselben, eben in der Tradition, in einer gewissen festen und stehenden Gestalt ausbildete, nach dem Muster der apostolischen Verkündigung (von Jerusalem aus); und noch natürlicher ist dieses, da die evangelische Verkündigung in die damalige Wortsprache, die griechische, übergebildet wurde, welche den einzelnen Verkündigern nicht immer geläufig sein mochte, in welcher sie also unselbstständig, abhängig waren. Endlich erhielt besonders in den Reden Jesu die Tradition schon früh ein stereotypes Gepräge, was sich leicht aus der besonderen Heiligkeit des Gegenstandes erklärt; auch trug gewiss bei die sententiöse Kürze und populäre Klarheit dieser Sprüche. Die drei ersten Evangelisten also haben wohl diese evangelische Tradition zum Grunde gelegt: und dieses ist um so weniger bedenklich anzunehmen, wenn wir das einzige der drei Evangelien, welches einen Apostelnamen führt, das des Matthäus, nicht für eigentlich apostolisch halten. Wie sie mehr oder weniger von jener Tradition aufnahmen, hatten sie mehr oder we-

niger Gemeinsames mit einander, indem sie natürlich daneben andere Quellen benutzten. Auch Johannes hat diese Tradition berücksichtigt. Doch schriftliche Urkunden haben wir neben der Tradition wohl nur bei Lukas anzunehmen, wenn er gleich im Prolog nicht ausdrücklich sagt, dass er solche benutzt, sondern nur, dass er sie, ihre Existenz und ihren Inhalt, gekannt habe. So mag vielleicht das Evangelium des Markus ihm nicht unbekannt gewesen sein. Ist diese Hypothese sonst die wahrscheinlichste, so könnte uns ein möglicher Missbrauch derselben nicht bestimmen, sie zu verlassen. Weisse meint, die mythische Auffassung von Strauss sei aus ihr entstanden. Allein die Grundlage der Evangelien bleibt die evangelische Sage; wie Mythisches in dieser, so konnte es ebensogut in der niedergeschriebenen vorhanden sein. — Diese Traditionshypothese, welche wir denn im Folgenden zum Grunde legen, an sie anknüpfend, was über die Einzelnen zu sagen, wurde schon von Herder *(vom Erlöser der Menschen nach uns. drei ersten Evangg.* 1796, und: *Regel der Zusammenstimm. uns. Evangg. aus ihrer Entsteh. u. Ordnung,* Anhang an: *Von Gottes Sohn der Welt Heiland.* 1797. Wke Bd. 11 u. 12) vorgetragen und von Schleiermacher *(Krit. Versuch über d. Schriften des Lukas.* Berl. 1817. Werke z. Theol. 2, 1 ff.) und vornehmlich von Gieseler *(hist. krit. Versuch über die Entsteh. und die frühesten Schicksale uns. schriftl. Evangg.* Leipz. 1818) ausgeführt.

Das Verhältniss der Evangelien zu einander hat zwei Arten sie zu bearbeiten und zu stellen hervorgerufen: die Evangelienharmonieen und die Synopsen. Jene haben mehr einen materiellen, theologischen, diese mehr einen formellen, hermeneutischen Zweck; jene suchen die Differenz zu überarbeiten, diese stellen die Uebereinstimmung heraus; jene geben den Text der Evangelien in einander verar-

beitet, diese setzen ihn neben einander. Die älteste Evangelienharmonie ist Tatian's *Diatessaron;* vielleicht sind schon Justin's *Denkwürdigkeiten* hierher zu zählen. Ausserdem sind noch zwei alte Evangelienharmonieen vorhanden in lateinischer Sprache: die eine unter Tatian's Namen von Victor von Capua im 6. Jahrh. übersetzt; die andere unter dem Namen des Ammonius im 3. Jahrh., oft für die des Tatian gehalten: beide nicht von ihm. Jene wurde früh in's Deutsche übertragen: Heliand *poema Saxonicum seculi noni ed. J. A. Schmeller.* Monach., Stuttg. et Tub. 1830. 4. Oefter noch wurde freie Darstellung des Lebens Jesu nach den Evangelien versucht: Juvencus *histor. evang. l. IV. ed. Erh. Reusch.* Lips. 1710, Otfried *Krist, das ält. im 9. Jahrh. verfasste hochdeutsche Gedicht, krit. herausg. von E. G. Graff.* Königsb. 1831. 4. Die Protestanten liebten diese Evangelienharmonieen, um dem Inspirationsdogma gemäss die Verschiedenheiten auszugleichen. Hierher gehören vornehmlich die *Harmoniae evangeliorum* von Andr. Osiander (Basil. 1537. fol.), Mart. Chemnitius (3. Tom. Francof. 1593, 1603 u. 1626. 4), J. Calvin (Genev. 1553. fol.), J. Clericus (Amstel. 1699. fol.), J. Rhd. Rus (4 Voll. Jen. 1727—30); dazu J. Alb. Bengel *richt. Harmon. d. vier Evangg.* Tub. 1736, Ant. Fr. Büsching *die vier Evangg. mit ihren eigenen Worten zusammengesetzt.* Hamb. 1766, C. Gust. Küchler *vita Jesu Christi graece.* Lips. 1835. — Die synoptische Zusammenstellung der Evangelien rührt von Joh. Jac. Griesbach her: *synopsis evangg. Matth., Marci et Lucae una cum iis Joannis pericopis, quae histor. passion. et resurr. complectuntur.* Hal. 1776. — 4. Ausg. 1822. Sie ist bei den Einzelnen verschieden, je nachdem das eine oder das andere Evangelium zum Grunde gelegt wird und ihr Zweck mehr ein kritischer, historischer oder exegetischer ist. Hnr. Planck *Entw. einer neuen synopt. Zu-*

sammenstellung d. 3 erst. Evangg. nach Grunds. d. höhern Kritik. Götting. 1809, de Wette et Lücke *synopsis evangg. Matth., Marci et Lucae cum parallelis Johann. pericopis ex rec. Griesb.* Berol. (1818) 1842. 4 (wohl die beste Synopse), H. N. Clausen *quatuor evangg. tabulae synopticae juxta rationes temporis.* Havn. 1829, Mr. Rödiger *synopsis evangg. Matth., Marc. et Luc. c. Joann. pericopis parallelis.* Hal. (1829) 1839. Vgl. Joh. Geo. Sommer *synoptische Tafeln f. d. Kritik und Exegese der drei ersten Evangg.* Bonn 1842. 4. Aus der katholischen Kirche sind: Joh. Aloys Rotermundt *synopsis et harm. quatuor evangelistt.* Passav. 1834. Ders. *synops. quatuor evangelior.* ib. 1835. Jos. Gehringer *synopt. Zusammenstellung des griech. Textes der vier Evangg.* Tübing. 1842. 4. Indessen für die Auslegung ist die synoptische Weise nicht zu billigen; denn bei ihr wird der eigenthümliche Geist der einzelnen Schriftsteller und die Composition ihrer Werke weniger wahrnehmbar. Der kleine Vortheil der Abkürzung findet sich auch bei der anderen Methode, welche gestattet, in der Sache Vieles bei den Einzelnen aus dem Ersten vorauszusetzen.

Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte.

Sonst war es immer nur das Wunderbare in der evangelischen Geschichte, auf welches sich der Zweifel an ihr richtete; offener trat dieser erst im 18. Jahrh. (mit dem Deismus) hervor. An der Geschichtlichkeit der Person und des Lebens Jesu zweifelte selbst der kühnste Widerspruch früherhin nicht. Diejenigen, welche der Geschichte Jesu eine innerliche, geistig-sittliche Deutung gaben (so mehre Sekten besonders des 14. Jahrh.), leugneten jenes Geschichtliche keinesweges: sie hielten es nur für Nebensache, Ausserwesentliches. Der Zweifel an den Wundern wurde von den Dei-

sten so ausgeführt, dass man sie als Erdichtung oder (milder) als Missverständnisse ansah. Die natürliche Erklärung der Wunder geht von der Voraussetzung aus, das Ausserordentliche in den Evangelien sei auf gewöhnliche Begebenheiten zurückzuführen; sie tritt erst mehr gegen Ende des 18. Jahrh. durch die Rationalisten (Paulus) hervor. An die Stelle dieser Erklärung ist die mythische getreten: sie kam vom antiken Gebiete herüber auf das christliche. Die consequente Durchführung derselben geschah von Dav. Fr. Strauss: *das Leben Jesu krit. bearbeitet.* Tübing. 1835 f. 4. Aufl. 1840. 2 Bde. Er fasst sowohl gegen die natürlichen Deutungen des Rationalismus, als auch gegen die übernatürlichen Annahmen des Supernaturalismus die evangelische Geschichte auf als Mythus, fromme Sage in der ersten Christengemeine. Allein sein Werk hat drei Grundfehler: 1. Die Mythen sollen entstanden sein nur aus der Anwendung messianischer Bilder im Judenthum auf die Person Jesu. 2. Diese messianischen Bilder sind aus späteren jüdischen Schriften ohne Kritik zusammengestellt. 3. Die mythische Auffassung ist nicht blos auf die Wunder, sondern auf die gesammte Person und Geschichte Jesu angewendet worden. Mehr als freie Dichtung fasst das Wunderbare Chr. Hm. Weisse: *die ev. Gesch. krit. d. phil. bearbeitet.* Leipz. 1838. 2 Bde. Er scheidet historische und unhistorische Bestandtheile in der evangelischen Geschichte, so dass er die letzteren meist allegorisch deutet. In vernichtender Art tritt auf Bruno Bauer: *Kritik. d. ev. Gesch. d. Synoptiker.* Leipz. 1841 f. 3 Bde. Er fasst die evangeliche Geschichte auf als Resultat des Selbstbewusstseins, als dessen freie Schöpfung, als Erdichtung. Nicht aus prophetischen Vorbildern, sondern aus dem geistigen Zustande, den inneren Erlebnissen der Gemeine holt er die Elemente seiner Erklärung. Statt aber das historische Problem auf historischem Wege zu ver-

folgen, nimmt er philosophischen Anlauf, um es mit speculativen Mitteln zu lösen: diess musste fehlschlagen. Vgl. die apologetische und namentlich auch mit Rücksicht auf jene Werke verfasste Schrift von Joh. Hn. Aug. Ebrard: *wissensch. Kritik d. evang. Geschichte.* Frankf. a. M. 1842. 2 Bde.

Die geschichtliche Grundlage der Person und Erscheinung Jesu Christi wird bezeugt: 1. durch den festen, geschichtlichen Glauben der christlichen Urzeit; die paulinischen Schriften, ausser allem Zweifel gelegen, sind hierbei vornehmlich bedeutend: sie sind ganz gegründet auf den geschichtlichen Christus; 2. durch das Dasein des Christenthums, der christlichen Kirche: diese setzt eine bestimmte Persönlichkeit, That und Leben voraus. Aber dasselbe zeugt auch für das geistig Ausserordentliche in der Person und Geschichte Christi. Giebt es Mythen in der evangelischen Geschichte, so würden diese eben ein Zeugniss für jenes abgeben: dieser Wunderkreis würde nicht entstanden sein ohne eine ausserordentliche Persönlichkeit, ihre Erscheinung und Einwirkung, und ohne eine dadurch hervorgerufene Begeisterung.

Das Ausserordentliche in der evangelischen Geschichte ist demnach 1. in seinem allgemeinen Sinne anzuerkennen, und das Mythische selbst würde dafür zeugen. 2. Da das Christenthum eine neue Epoche in die Geschichte des Menschengeschlechts hereingeführt hat, so müssen wir geneigt sein, in seiner Begleitung neue Kräfte, Wunderkräfte anzunehmen. Aber 3. dem geistigen Wunder des Christenthums schon ist es angemessen, diese Wunderkräfte lediglich in geistiger Uebermacht zu finden. Was wir im Leben Jesu suchen, das ist das geistige Wunder, die Macht eines Geistes über die Geister. Das nur materielle, magische Wunder hat bei einer idealen Ansicht etwas Störendes. 4. Es kann im Einzelnen und muss unentschieden gelassen wer-

den, auf welche Weise die Erzählung entstanden, die Sache geschehen sei. Um Jesu her und nach seiner Zeit erschien es den Seinen unmöglich, ihn anders vorzustellen und an ihn zu glauben, denn als eine ausserordentliche Erscheinung, eine Wundererscheinung. Natürlich wurde auf ihrem äusserlichen Standpunkte (anders Johannes, bei welchem sich ein grosser Fortschritt findet, indem er alles Wunder ideal behandelt) das Wunder nur äusserlich, materiell aufgefasst.

Das Evangelium des Matthäus.

Lebensgeschichte desselben.

Von der Person unseres ersten Evangelisten wissen wir nur das, was dieses Evangelium selbst sagt: 9, 9 und 10, 3. Sein Name erscheint auch in den Parallelen zur zweiten Stelle: Mark. 3, 18 und Luk. 6, 15; in denen zur ersten aber, die von seiner Berufung handelt, steht bei Mark. 2, 14 und Luk. 5, 27 ein anderer Name: Levi, Sohn des Alphäus. Doch es soll gewiss hier die Berufung Eines der Apostel erzählt werden, und wo diese bei Markus und Lukas neben einander genannt werden, steht ja auch der Name Matthäus. Es ist schon an sich unwahrscheinlich, dass eine Differenz Statt gefunden habe in dem Apostelnamen. Wir müssen daher annehmen, unser Evangelist habe (nach jüdischer Sitte) zwei Namen geführt oder den Namen geändert bei seinem Uebertritt zu Jesu.

Matthäus befand sich im *τελώνιον* am See von Genezaret bei Kapernaum, als ihn Jesus zum Apostel wählte. Er war *τελώνης, portitor.* Dieser Beruf war schon bei den Griechen (Casaubon. zu Theophrast 6), mehr noch bei den Juden verhasst, als Fremdendienst, gegen das Interesse des Volkes. Es war wohl nicht blos die Theilnahme an dem Zustande gerade der im Volke Gedrückten und Zurückgesetzten, was die Wahl Jesu auf einen Mann dieses Standes lenkte. Es lässt

sich eben bei diesen Leuten, in ihrer Absonderung und ihrem Geschäft, eine freiere, antijüdische Bildung vermuthen. Auch die Tradition, dass dieser Matthäus zuerst unter den Aposteln die Geschichte Jesu niedergeschrieben habe, passt für eine solche mehr weltliche Bildung und für das Lebensgeschäft des Mannes.

War Matthäus derselbe mit Levi, des Alphäus Sohn, so gehörte er in die mütterliche Verwandtschaft Jesu. Unter den Aposteln tritt er mit keiner Bedeutung hervor; im N. T. wird er noch einmal AG. 1, 13 beim Scheiden Jesu erwähnt. Die Sage der Kirche über ihn ist unsicher. Nach der kirchlichen Ausführung der Rede Matth. 28, 18 f. liess man die Apostel die Erde unter sich für ihre Wirksamkeit vertheilen. Dem Matthäus soll Aethiopien zugefallen sein. So berichten Rufinus *hist. eccl.* 1, 9 und Socrates *hist. eccl.* 1, 19. — Eusebius *hist. eccl.* 3, 24 sagt blos, derselbe sei ἐφ' ἑτέρους gegangen. Vgl. Thilo *ad Acta Thom.* (Lips. 1823) 87 s. Nach der Tradition bei Clemens Alexandr. *paedag.* 2, 1 übte er strenge Askesis; überhaupt dachte man sich ihn im strengen Judenchristenthum.

Kirchliche Anerkennung und Charakter des Evangelium.

Das εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, gewöhnlich an die Spitze der kanonischen Evangelien gestellt, erscheint in seiner jetzigen Gestalt anerkannt seit Ende des zweiten Jahrhunderts. Frühere Zeugnisse sind nicht bestimmt und klar. Der Brief des Barnabas 4: *sicut scriptum est, multi vocati, pauci electi* — beweist, wenn er sich auch auf Matth. 20, 16 bezöge, doch Nichts für das ganze Evangelium in der jetzigen Gestalt. Aber seit Ende des zweiten Jahrhunderts (Irenäus, Clemens Alexandr.) wird dieses Evangelium, so wie wir es lesen, fortwährend als jenes Apostels

eigene Schrift angesehen; bis dahin reichen auch die ältesten Uebersetzungen.

Der Charakter dieses Evangelium besteht vornehmlich in der Zusammenstellung längerer Reden Jesu (5—7. 10. 13. 18. 23. 24. 25), und sowohl diese als auch die Verbindung der Reden mit den Ereignissen hat viel Sinniges. Fr. Köster *über die Composition d. Matthäus-Evang.* in *Pelt's theol. Mitarbeiten.* 1838. 1, 94 ff. Daneben hat man in ihm von Alters her einen vorzugsweise judenchristlichen Charakter erkannt. Dieser liegt aber blos in der Form der Schrift — der Form im weitern und im engern Sinne. Einestheils herrscht in diesem Evangelium der Weissagungsbeweis aus dem A. T. entschieden vor — auch die Formeln des Citirens haben viel Eigenthümliches; Manches wird erzählt, als sei es nur erfolgt für die Erfüllung der Weissagung (*ἵνα, ὅπως πληρωθῇ*: 1, 22. 2, 15. 17. 23. 4, 14. 8, 17), ja der ganzen Anordnung liegen prophetische Stellen zum Grunde: an gewissen Ruhepunkten findet sich ein Rückblick auf die messianischen Weissagungen (4, 14 ff. 8, 17. 12, 18 ff.). Anderntheils sind diesem Evangelium auch manche jüdische Ausdrücke eigenthümlich, besonders *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*. Aber im Geiste, Wesentlichen des Evangelium dürfen wir bei Matthäus nicht mehr Judaisirendes finden, als bei den Uebrigen (Johannes ausgenommen, welcher ganz eigenthümlich ist). Bei ihm ist durchaus keine Beschränkung der Sache Christi, sondern derselbe universale, weltdurchdringende Geist, dieselbe freie, religiöse Auffassung. Auch im Inhalte hat er dieselben Reden Jesu gegen das Judenthum.

Bestimmung und Ursprache.

Zweifelhaft war es, ob jene judenchristliche Form aus der Individualität des Verfassers zu erklären sei, oder

auf eine Bestimmung des Evangelium für Judenchristen und für Palästinenser hinweise. Das Zweite, angeblich als Tradition, wahrscheinlich aber nur aus jenem Charakter des Evangelium hergeleitet, galt als entschieden in der alten Kirche. Irenäus *adv. haeres.* 3, 1. Eusebius *hist. eccl.* 3, 24: *πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας — πατρίῳ γλώττῃ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον -- τούτοις*, ehe er aus Palästina gegangen. Hieronymus *catal.* 3 u. *comment. in Matth. praef.* Einige Neuere, vornehmlich Schott (*Isagoge in libros N. F.* 68), wollten dagegen aus gewissen Stellen gerade das Gegentheil, eine Bestimmung für Nichtpalästinenser, abnehmen: 1, 23: *ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον* — und 22, 23. 27, 15: Erklärung palästinensischer Sitten. Aber dergleichen gehörte zur griechischen Form der jüdischen Schriftsteller und findet sich auch bei den anderen Evangelisten. Wir glauben, dass Matthäus, wie überhaupt die Evangelisten, gar keinen so abgeschlossenen Kreis von Lesern vor Augen gehabt habe.

In jenem zu grell vorgestellten judenchristlichen Charakter lag es auch wohl, dass man eine Verwandtschaft dieses Evangelium mit dem der Hebräer fand. Die alte Kirche nahm sogar eine geschichtliche Verwandtschaft an: das Evangelium der Hebräer sei aus dem des Matthäus entstanden durch Erweiterung. So Epiphanius *haeres.* 29, 9: *ἔχουσι τὸ κατὰ Ματϑ. εὐαγγέλιον πληρέστατον*, vgl. 30, 3. Hieronymus *comment. in Matth.* 12, 13: *quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum.* Neuere, wie Lessing (*theol. Nachlass* 45 ff.), nehmen das Gegentheil an: das Evangelium des Matthäus sei aus jenem entstanden. Wir können über diese Aehnlichkeit nicht mehr urtheilen. Aber es hat sehr verschiedene Recensionen jenes Evangelium der Hebräer gegeben.

Doch noch eine andere Tradition der Kirche hängt mit diesem judenchristlichen Charakter des Matthäusevangelium zu-

sammen, wiewohl hier noch ein uraltes Zeugniss hinzukam. Durchaus nämlich behauptet die alte Kirche, dieses Evangelium sei ursprünglich nicht griechisch verfasst worden, sondern in der hebräischen d. h. in der palästinensischen Landessprache. Dafür spricht Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien, ein Apostеljünger, bei Euseb. *hist. eccl.* 3, 39: Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Ferner Irenäus *adv. haer.* 3, 1. Origenes bei Euseb. l. c. 6, 25. Eusebius l. c. 3, 24. Hieronymus *comment. in Matth. praef.* Pantänus, der Stifter der alexandrinischen Schule, soll nach Euseb. l. c. 5, 10 sogar das Original bei den Christen in Indien gesehen und, wie Hieronymus *cat.* 36 erzählt, nach Alexandrien gebracht haben. Pamphilus, heisst es bei ebendems. l. c. 3, habe die hebräische Urschrift des Evangelium in Cäsarea niedergelegt. Nach dem Berichte des Epiphanius *haeres.* 30, 6 wurde der hebräische Matthäus bei den Juden zu Tiberias gefunden. Der Uebersetzer aber blieb unbekannt. Erst Theophylaktus im Anfange des 12. Jahrh. nennt als solchen den Evangelisten Johannes, blos aus dem Missverständniss der Tradition, nach welcher dieser die Evangelien revidirt und zusammengestellt hat.

Diese Meinung verliessen zuerst Erasmus (zu Matth. 8), dann Calvin, Flacius (*N. T. ex vers. D. Erasmi* 1 s.), überhaupt die Protestanten: jener aus *sprachlichen* Gründen, denn der Charakter der Diction in diesem Evangelium schien ihm nicht auf eine Uebersetzung hinzuführen, diese aus *dogmatischen* Gründen, weil ihnen sonst der griechische Text zur unsichern, gewöhnlichen Uebersetzung geworden wäre. Unter den Katholiken blieb die altkirchliche Meinung feststehend aus dem den Protestanten entgegengesetzten Interesse, den Schrifstbeweisen soviel als möglich Anerkennung zu nehmen. Hug (*Einl. in d. Schrr. d. N. T.* 2, §. 8 ff.) zu-

erst ging von der gangbaren Meinung ab. Unter den neuern Protestanten blieb die Meinung getheilt. Die alte Annahme vertheidigten besonders Michaelis *(Einl.* 2, 997) und die Freunde des Urevangelium. Die neuesten Ausleger und Kritiker, Paulus *(exeg. Handb.* 1. 1, 36 f.), Fritzsche *(comment. in Matth.* p. XVIII ss.*)*, de Wette *(Lehrb. d. hist. krit. Einl. in d. N. T.* §. 97), Credner *(Einl. in d. N. T.* 1. 1, 78 ff.), sind dafür, dass der griechische Text des Matthäusevangelium der Originaltext sei. Einige, besonders Guerike *(Beitrr. zur hist. krit. Einleit.* Halle 1828. 36 ff.) und Olshausen *(bibl. Comment.* 3. Aufl. 1, 11 f.), suchen zu vermitteln, aber, ausser jener kirchlichen Tradition, ohne Begründung; sie nehmen an, von dem Schriftsteller selbst seien zwei Ausgaben veranstaltet worden. Das Evangelium, wie es uns vorliegt, ist gewiss in griechischer Sprache verfasst worden. Denn 1. die Annahme eines hebräischen Originals führt zu keiner genauern Erklärung der Eigenthümlichkeit desselben. 2. Der ganze Ton der Sprache ist nicht hebraisirender als der in den übrigen historischen Büchern des N. T., und das angeblich Judenchristliche würde tiefer liegen als in der ursprünglich hebräischen Form. 3. Die oft wörtliche Uebereinstimmung mit den beiden anderen in den Erzählungen spricht für die griechische Abfassung. Auch ist nirgends in der späteren Kirche eine sichere Spur von einem Originale aufzufinden gewesen. Einige speciellere Gründe für die Abfassung in griechischer Sprache haben weniger Bedeutung. So führt man an, dass der Evangelist mehr oder minder genau nach der alexandrinischen Version des A. T. citire; doch diess konnte ja auch von dem Uebersetzer geschehen. Auch beruft man sich auf ein Wortspiel 6, 16: *ἀφανίζουσι* — *φανῶσι*; dieses aber ist gewiss nur zufällig oder es könnte gleichfalls dem Uebersetzer angehören, besonders wenn das Original etwas Aehnliches gehabt hätte.

Ort und Zeit der Abfassung.

Als Ort der Abfassung des Evangelium gilt in der kirchlichen Meinung Palästina.

Die Zeit der Abfassung lässt sich aus dem Evangelium selbst durchaus nicht bestimmen. Die alte Kirche hielt es wenigstens für das früheste. Clemens und Origenes bei Euseb. *hist. eccl.* 6, 14 u. 25. Irenäus *adv. haer.* 3, 1 sagt, es sei verfasst worden, während Paulus und Petrus zu Rom gepredigt hätten. Diese Sagen enthalten wahrscheinlich einen Schluss aus dem Leben des Matthäus, der noch vor seinem Weggange von Palästina das Evangelium verfasst haben soll und dessen Person sobald in der Geschichte verschwindet. In dem Evangelium selbst hat man gewöhnlich Spuren späterer Zeiten finden wollen. Allein diese sind zweifelhaft und beweisen nicht sicher. Man führt gewöhnlich an 27, 8. 28, 15: die Formel ἕως (μέχρι) τῆς σήμερον — 28, 19: ohne Grund ist hier eine spätere Form der Taufe gefunden worden. Nur 23, 35 würde dafür zeugen, dass das Evangelium um die Zeit der Zerstörung Jerusalem's abgefasst worden sei; allein gerade diese Stelle ist wahrscheinlich verfälscht und kritisch zweifelhaft. So, wie einige Neuere z. B. Strauss dieses Evangelium in der Zeit herabsetzen, ist es gewiss nicht zu stellen. Es fällt noch in die Zeit der lebendigen, apostolischen Tradition. Kap. 24 würde die jüdische Katastrophe gewiss bestimmter, historischer dargestellt worden sein, nicht in den allgemeinen, messianischen Bildern (es würde überhaupt Vieles anders im Evangelium gefasst worden sein), wenn der Schriftsteller sie selbst gesehen hätte.

Authentie.

Bisher sind wir der bis auf die neuere Zeit anerkannten Meinung der Kirche gefolgt, dass dieses Evangelium eine authentische Schrift des Apostels Matthäus sei; nur nah-

men, wie oben erwähnt, diess Viele mit der Modification an, dass das Evangelium in der uns vorliegenden Gestalt, der griechische Matthäus, vielleicht nicht vom Apostel stamme. Aber die Authentie und apostolische Bedeutung sprachen unter den kanonischen Evangelien vornehmlich diesem ab die Manichäer (Paulicianer), Anabaptisten, Deisten (Tindal). Hm. Heimart Cludius *Uransichten des Christenthums nebst Untersuch. über einige Bücher des N. T.* Altona 1808. In schneller Folge hat die neueste Zeit Bestreiter dieses Evangelium hervorgerufen: Dav. Schulz *Bemerkungen über den Verfasser des Evang. nach Matth.* als Beilage z. *Lehre vom heil. Abendm.* 1. Aufl. Leipz. 1824. 302 ff., Mor. Rödiger *symbolae quaedam ad N. T. evangg. potissimum pertinentes.* Hal. 1827, F. L. Sieffert *über den Ursprung des ersten kanon. Evang.* Königsb. 1832, Schleiermacher *über die Zeugnisse des Papias von uns. ersten beiden Evangg.* in *Ullmann's u. Umbreit's theol. Studien u. Kritik.* 1832. 4, 735 ff. (Werke z. Theol. 2, 361 ff.), Mtthi. Schneckenburger *über den Ursprung des ersten kanon. Evang.* Stuttg. 1834 (vgl. d. Gesammtrecension in Strauss *Charakteristiken und Kritiken.* Leipzig 1839. 235 ff.), de Wette *Einl. in d. N. T.* §. 98, Credner *Einl. in d. N. T.* 1. 1, 89 ff., Schott *über die Authentic. des kan. Evang. nach Matth. benannt*, herausgeg. von Danz. Leipz. 1837. Als Vertheidiger der Aechtheit sind aufgetreten: Theile in *Winer's u. Engelh. neuem krit. Journ.* 2, 181 ff. 346 ff., Heydenreich ebendas. 3, 129 ff. 385 ff., Guerike *Beitrr.* 33 ff., Kern *über den Ursprung des Evang. Matth.* in *Tübing. Zeitschr. für Theol.* 1834. II. 1835. II, Olshausen *apostolica evang. Matth. origo defenditur.* 3 Partt. Erlang. 1835—37. 4. — Vgl. Rud. Ern. Klener *recentiores de auth. ev. Matth. quaestiones recensentur et dijudicantur.* Gotting. 1832. 4.

Die Meisten sind bei der Beschaffenheit unseres Evangelium stehen geblieben. Wäre, meinen sie, der Verfasser ein Apostel, so hätte er 1. genauer, besonders chronologischer, lokaler und ausführlicher geschrieben. Er würde 2. nicht selbst Sagenhaftes (27, 52 f.) mit eingemischt haben. Auffallend sei 3. bei einem Apostel das unbedingte Anschliessen an die empfangene Tradition. Auch habe 4. die Person des Matthäus in seinem Evangelium doch hervortreten müssen. Doch diese Gründe können überwunden werden, wenn gleich ein Schein für sie bleibt. 1. Die Evangelisten waren, auch als Augenzeugen gedacht, nicht gewöhnliche Historiker und Chronologen, sondern sahen zunächst auf die Person und Sache Christi. 2. Was uns sagenhaft scheinen kann, brauchte es nicht für einen Apostel auf dem früheren Standpunkte zu sein. Auch könnte es ja Interpolationen in dieser Schrift geben. 3. Nimmt man an, dass sich unter den Aposteln eine gewisse Form der empfangenen Erzählung ausgebildet hatte, so war es nichts Sonderbares, dass selbst ein Apostel sich ihr anbequemte. Gerade angemessen ist es, dass 4. die Person des Apostels nicht hervortritt. Unerheblich sind die Meinungen, welche die Abfassung einer solchen Schrift und zwar in griechischer Sprache für nicht angemessen der Person des Matthäus hielten.

Aber wichtiger war ein historischer Zweifelsgrund, den Schleiermacher (a. O.) zuerst aufstellte, Credner (a. O. 90 f.) unter Anderen verfolgte, Schott aber (a. O. 95 ff.) mit Unrecht abwies. Er ist hergenommen aus dem oben (S. 22) erwähnten Zeugnisse des Papias (in einem Fragment bei Euseb. *hist. eccl.* 3, 39), welchem kritisch und historisch nichts entgegensteht. Dieses älteste Zeugniss, aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts, beweist nicht nur Nichts für unser gegenwärtiges Evangelium des Matthäus, wofür es sonst gebraucht wurde, sondern es streitet sogar mit demselben. Pa-

pias sagt, Matthäus habe τὰ λόγια niedergeschrieben in hebräischer (aramäischer) Sprache. Die alte Deutung verstand dieses durchaus von dem ganzen Evangelium. Aber λόγια bedeutet nicht Geschichte, sondern nur, und auch bei Papias, Reden. Dessen Buch selbst hiess λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. Das ἑρμηνεύειν (ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος) ist entweder von der Uebersetzung zu verstehen oder passender von der Ausführung zu einer vollständigen Geschichte. Papias meinte also kein Geschichtsbuch, also nicht unser Evangelium, sondern eine Grundlage desselben: eine Redesammlung Jesu. Und dafür passt es nun ganz, dass durch diese gerade unser Evangelium sich auszeichnet. Papias kann es in seiner jetzigen Form gar nicht gekannt haben, denn er hat (in einem anderen Fragment: *Reliquiae sacr. ed. Routh* 1, 9 vgl. 23 ss.) vom Tode des Verräthers Judas eine andere Tradition als Matth. 27, 5 erzählt wird. Wenn also auch die übrigen Gründe gegen die apostolische Authentie zu überwinden sind, so steht doch fest, dass das Evangelium des Matthäus in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht das Werk des Apostels Matthäus ist, wie es Papias kannte. Es ist vielmehr eine ἑρμηνεία der Schrift des Matthäus.

Das Resultat ist: 1. Wir besitzen eben in jener Grundlage, also im wesentlichen Inhalte des Evangelium, welcher ja in Reden Jesu besteht, eine authentische, apostolische Schrift. Und auch die Zusammenstellung der Reden zu grösseren Parthieen, wie wir sie hier finden, scheint schon als zu charakteristisch in der Urschrift gewesen zu sein. 2. Die Ueberarbeitung, Ausführung ist nicht unangemessen und ungenau. Sie ist durchaus sinnvoll. 3. Im Historischen folgt das Evangelium ganz der apostolischen Tradition. Auch in der Uebertragung der Reden hat es sich nach ihr gerichtet. 4. Die Ueberarbeitung fällt nicht in weit nachapostolische Zeit.

5. Gewiss ist diese Ausarbeitung das Werk Eines Verfassers und griechisch verfasst. — So bestätigt sich auch hier, dass die freieste Kritik immer wieder zu einem versöhnenden Resultate hinführt.

Geschichte der Auslegung.

Die Auslegung hat drei Epochen. Sie begann als theologische, wurde dann philologische und ist jetzt philologisch-historische.

1. Theologisch-dogmatische (kirchliche) Auslegung.

Sie beginnt in der griechischen Kirche gegen die Mitte des 3. Jahrh. mit Origenes (aus der alexandrinischen Schule), dessen τόμοι aber erst mit Kap. 13 anfangen. Das Uebrige ist verloren gegangen. Davon giebt es eine altlateinische Uebersetzung: *Commentariorum series. Opp. ed. Lommatzsch.* T. 3—5. Berol. 1834 s. — Erst am Schlusse des 4. Jahrh. trat eine neue Auslegung des Matthäus hervor, die von Chrysostomus (aus der antiochenischen Schule). Er schrieb 91 Homilieen zum Matthäus und in ihm haben wir das Muster der griechischen Kirche. Das *opus imperfectum in Matthaeum* (54 Homil.), welches seinen Namen führt, gehört ihm nicht an, sondern ist in der lateinischen Kirche entstanden und dogmengeschichtlich wichtig. *Jo. Chrys. homiliae in Matth. ed. Frid. Field.* 3 Tom. Cantabr. 1839. — Später im 12. Jahrh. behandelte Theophylaktus, Erzbischof der Bulgaren, in einem Commentar zu den vier Evangelien u. s. w. auch das des Matthäus. *Opp. ed. de Rubeis.* Venet. 1754 ss. 4 Tom. Er ist mehr Sammler als gelehrter Forscher. — Dasselbe gilt vom Euthymius Zigabenus, einem Mönche in Constantinopel: *Comment. in IV evangg. ed. Chr. F. Matthaei.* Lips. 1792. 4 Tom.

Aus der lateinischen Kirche sind zu nennen Hila-

rius Pictaviensis (um die Mitte des 4. Jahrh.) *Comment. in evang. Matth. Opp. ed. Oberthür.* T. III. (Wirceb. 1785) p. 315 ss. Wie Origenes ist er nur theologisch-dogmatisch. — Mehr leistete (in grammatischer Hinsicht) zu Anfang des 5. Jahrh. Hieronymus *Comment. in Matth. Opp. ed. Vallarsi.* Tom. VII. P. I. Venet. 1766 ss. 4. — Wiederum aber blos das dogmatische Moment hebt hervor Augustinus *Quaestionn. evang. lib. II* und *Quaestionn.* 17 *in evang. sec. Matth. lib. I. Opp. ed. Bened.* Par. 1679 ss. Fol. T. III. P. II. Er blieb in der lateinischen Kirche Typus für die späteren Exegeten. — Beda Venerabilis (im 8. Jahrh.) *Commentar. in Matth. evang. lib. IV. Opp. ed. Colon.* 1647. T. V. — Thomas Aquinas (im 13. Jahrh.) *Comm. in evv. Matth. et Joann.* und *Catena aurea in IV evangg. Opp. ed. de Rubeis.* Venet. 1745 ss. T. XIV—XVI.

Diese alle haben viel Sinnvolles, doch ohne dass die geschichtliche Auslegung dadurch hätte gewinnen können.

2. Philologische Auslegung.

Sie trat ein seit der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften. Hierher gehören vornehmlich Erasmus *Annotatt. in N. T.* Bas. 1516. Fol. Seine *Paraphrasen* sind philologisch bewährt und noch heute brauchbar. — Calvin *In harmoniam ex Matthaeo, Marco et Luca compos. comment. ed. Tholuck.* 2 Tom. Hal. 1833. — Theod. Beza *Annotatt. majores in N. T.* Genev. 1565. Fol. Er machte sich verdient um die neutestam. Kritik. — Hugo Grotius *Annotatt. in N. T.* (Par. 1644. Fol.) *ed. Windheim.* Erlang. 1755—57. 4. 2 Tom. Groning. 1826. 9 Tom. Er hat in sprachlicher und geschichtlicher Beziehung Ausgezeichnetes geleistet und verdient immer noch volle Berücksichtigung. — Aus seiner Schule ging hervor, was Joh. Jac. Wetstein in seiner Ausg. des N. T. (Tom. I. cont. *IV evangelia.* Amst. 1751. Fol.) zusammengestellt hat; er ent-

hält die Grundlage zur neuern freiern Erklärung. — Cp. A. Heumann *Erklär. d. N. T.* Hannov. 1750—63. 12 Bde. — Nicht unbrauchbar ist Gottfr. Olearius *Observatt. sacrae in evang. Matth.* Lips. 1713. 4. — Philologisch sehr ausführlich ist Jac. Elsner *Comment. crit.-philol. in evang. Matth. ed. Stosch.* Zwolliae 1769. 2 Tom. 4.

3. Historisch-philologische Auslegung.

Sie hebt an mit Paulus *Philolog.-krit. und histor. Komment. über d. N. T.* 1—3 Th. die drei ersten Evv. (1800) 2. Aufl. Lübeck 1804 f. Neue Bearbeitung unter dem Titel: *Exeget. Handbuch über die drei ersten Evv.* 3 Thle in 5 Bdn. 1830—33. Er zog zuerst das Historisch-Archäologische in den Kreis der Auslegung mit besonderer Rücksicht auf die Lebensgeschichte Jesu. Vgl. *d. Leben Jesu.* Heidelb. 1828. 2 Bde. — J. O. Thiess *Neuer krit. Comment. über d. N. T.* 1. 2. B. d. Evv. Halle 1804—6. — Ch. G. Kuinoel *Comment. in libb. histor. N. T.* Vol. I. Ev. Matth. (Lips. 1807). Ed. 4. 1838. Treulich benutzt er das alte Material, ist aber philologisch ungenau und ohne bestimmten theologischen Charakter: demnach schwankend in der Auffassung. — C. F. A. Fritzsche *Quatuor evangg. recensuit et cum commentariis perpetuis edidit.* T. I. Ev. Matth. Lips. 1826. Vornehmlich ist von Bedeutung seine philologische Akribie. — Entgegengesetzter Art ist Herm. Olshausen *Bibl. Comment. über d. Schr. des N. T.* 1. B. die drei ersten Evang. Königsb. (1830) 3. Aufl. 1837. In dieser Auslegung tritt das historische und philologische Moment gegen das theologisch-kirchliche zu sehr zurück. Sie ist verhüllend zu Gunsten der Apologie des Wunderbaren. — P. Aloys Gratz *Hist. krit. Comment. über d. Ev. Matth.* Tübing. 1821—23. 2 Bde. Der Verfasser ist Katholik; sein Commentar ist deshalb merkwürdig, weil das rationalistische Element in ihm aufgenommen ist. — Die weniger bedeutenden Auslegungen übergehend nennen wir noch: J.

Val. Henneberg *Phil. hist. u. krit. Comm. über d. Schrr. d. N. T.* 1. Th. d. Ev. Matth. Erfurt u. Gotha 1829. — H. A. W. Meyer *Krit. exeg. Komment. über d. N. T.* 1. Abth. d. Evv. des Matth., Mark. u. Luk. umfassend. Gött. 1832. — W. M. L. de Wette *Kurzgefasst. exeg. Handbuch zum N. T.* 1. Bds 1. Th.: Kurze Erklär. d. Ev. Matth. (1836) 2. Aufl. Leipz. 1838.

Glo. Chr. Storr *Diss. exeg. in librorum N. T. historic. aliquot loca.* Tubing. 1790. 91 u. 94. 3 Partt. 4. — Seb. Hnr. Möller *Neue Ansichten schwieriger Stellen aus den vier Evangg.* Gotha 1819.

Die wichtigsten praktischen Auslegungen:

Th. Wizenmann *Die Geschichte Jesu nach Matthäus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit,* mit einer Vorrede von *Kleuker.* Leipz. 1789. Ist noch nicht veraltet. — Leonh. Meister *Jesus von Naz. nach Matthäus.* Basel 1802. — Gottfr. Menken *Betrachtungen über d. Ev. Matth.* Bremen (1809) 1823. 2 Bde.

Auslegung.

Die kritische Frage, mit welcher man das Evangelium des Matthäus beginnt, kann jetzt als abgethan betrachtet werden. Sie betrifft die Aechtheit der beiden ersten Kapitel, welche nach der Mitte des 18. Jahrh. mannichfach bezweifelt wurde. Der Zweifel ging aus von dem Deisten William (*a free enquiry into the authenticity of the first and second chapters of St. Matthew's gospel.* Lond. [1771] 1790 — durch *Eichhorn's Biblioth. d. bibl. Lit.* 2, 918 ff. bekannt gemacht) und wurde fortgeführt von Stroth (*Eichhorn's Repertor. für bibl. u. morgenl. Lit.* 9, 99 ff.) und Hess (*Biblioth. d. heil. Gesch.* 1, 208 ff.). Als Vertheidiger zeichneten sich aus Griesbach (*epimetron ad Comment. crit. in Matth. II.* 47 ss.), Fritzsche (*comment. in Matth.* Excurs. III) und Gersdorf (*Beitrr. zur Sprachcharakteristik d. n. t. Schriften* 1, 33 ff.). J. G. Müller *über die Aechtheit d. zwei ersten Kapp. d. Evang. nach Matth.* Trier 1830. Dabei ist Vieles in einander gemischt worden. Es galt aber die Fragen: 1. Ob die zwei Kapitel zu unserem Evangelium später hinzugefügt worden seien? 2. Ob sie der Evangelist aus einer besonderen Schrift hergenommen habe? 3. Ob der etwaige Uebersetzer sie beigesetzt habe? Doch zum Evangelium des Matthäus haben beide Kapitel immer gehört. Dafür sind 1. die Zeugnisse aller Zeiten. Nur ebionitische Parteien (Epiph. *haer.* 30, 13) liessen die Genealogie

1, 1—17 weg, während andere sie als besondere Schrift gebrauchten. 2. Sie haben ganz denselben Charakter der Sprache und Art wie das Evangelium. 3. Die Stelle 4, 13 bezieht sich auf 2, 23. 4. Das 3. Kapitel müsste ohne die beiden ersten einen anderen Anfang haben.

Was aber den Inhalt dieser zwei ersten Kapitel (Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu) anlangt, so bemerken wir: 1. Diese Vorgeschichten gehören nicht zum eigentlichen εὐαγγέλιον (AG. 1, 22. 10, 37. 13, 24 f.). Deshalb sind sie auch stets von der Kirche sehr frei behandelt worden. 2. In ihrem ganzen Sinn und Umfang können sie nicht als historisch angesehen werden. Denn zuvörderst die Differenz mit denen des Lukas geht durch das Ganze. Dann haben sie durchgäng einen zu übernatürlichen, unmittelbar himmlischen Sinn. Sie sind aber endlich ganz in der Form altprophetischer Geschichte angelegt. Doch ist 3. das Geschichtliche dadurch nicht völlig ausgeschlossen. Vielmehr geht ein gemeinsamer, historischer Faden durch beide Urkunden hindurch; auch im Einzelnen ist es oft unwahrscheinlich, dass die Darstellung ohne historischen Anhalt und Ausgang gewesen sei. 4. Aber der Ursprung dieses nichthistorischen Theils des Evangelium ist nicht sowohl in Sagen, als in freiern, verherrlichenden, idealisirenden Darstellungen zu suchen (AG. 2, 11. 19, 6), in denen tiefere Ideen liegen. — Hier zeigt sich der grosse Unterschied zwischen den Evangelien des Matthäus und Lukas und den apokryphischen Evangelien der Kindheit Jesu (*Cod. apocr. N. T. ed. Thilo.* 1, §. 3 u. 7. p. 63 ss. u. 337 ss.): diese sind ganz anderen Geistes und stehen weit hinter der Erzählung des Matthäus und Lukas zurück. — 5. Daher ist weder die Entstehung derselben in Familiensagen oder Urkunden zu suchen (Storr, Paulus), noch die Grundlage in jüdisch-messianischen Bildern (Strauss), wofür das Wenigste passt.

Die Jugendgeschichte nun beginnt mit der Genealogie V. 1—17. Hier steht diese nicht blos im Stile der jüdischen Biographie (Josephus beginnt so s. *vita)*, sondern sie ist dazu bestimmt, die messianische Bedingung, davidische Abstammung, nachzuweisen. Der Grund dieses Glaubens lag inne in der Weissagung des Nathan 2 Sam. 7, 12 ff., wovon die weitere Ausführung Ps. 132, 11 ff. ist. Bei Jeremias (30, 9) heisst der Messias geradezu David. Vgl. Zachar. 3, 8 und 6, 12 f. Sehr häufig findet sich bei Matthäus der Ausdruck *υἱὸς Δαβίδ*, doch kommt er auch bei Markus und Lukas vor, nie aber bei Johannes. Apoc. 22, 16 steht *ῥίζα Δαβίδ*. Paulus Röm. 1, 3 und 2 Tim. 2, 8: *ἐκ σπέρματος Δαβίδ*, so wie in der Rede Jesu Matth. 22, 41 mehr das Ideale hervorgehoben wird.

Die Genealogieen bei Matthäus und Lukas (3, 23—38) differiren in der Anlage: Matthäus hat sie in absteigender, Lukas in aufsteigender Ordnung, also jener mehr in jüdischer, dieser mehr in griechischer Art. 2. Vielleicht ist es auch nicht ohne Absicht, dass Lukas die Genealogie über Abraham hinaufführt (Christus Sohn des allgemeinen Menschenvaters); es liegt darin die paulinische, universalistische Idee, wie sie gerade diesem Evangelisten häufig zufliesst, dass die christliche Sache selbst über das israelitische Volk hinausgehe bis zum allgemeinen Vater der Menschen. 3. Die Genealogie bei Lukas ist weit umfassender, ausführlicher; Matthäus lässt viele Glieder aus (zwischen Joseph, dem Gatten der Maria, und Serubabel bei Luk. 17, bei Matth. 9 Glieder), um — mit jüdischer Kunst — Gleichförmigkeit derselben zu erreichen. Aber 4. bedeutender ist, dass fast alle Geschlechter zwischen David und Joseph, dem Gatten der Maria, bei Matthäus und Lukas verschieden sind. Nur Salathiel (Schealtiel) und sein Sohn Serubabel stehen in beiden Genealogieen, aber sie werden bei beiden verschieden von David abgeleitet.

Schon im 3. Jahrh. regte der palästinensische Bischof Julius Africanus die Frage über jene Differenz an in einem Briefe an Aristides (bei *Euseb. hist. eccl.* 1, 7. vgl. *Scriptt. vett. nov. collect. ed. ab Ang. Majo.* 1, 21 ss.); dann griff sie der Manichäer Faustus auf (*Augustin. c. Faust.* 3, 1). Die jüngste Untersuchung ist die von Pet. Schleyer *über die von Matth. u. Luk. mitgetheilten Genealog. Jesu Christi,* in der *Tübing. theol. Quartalschrift* 1836. 3, 403 ff. u. 4, 539 ff. Die Ausgleichungsversuche werden wir bei Lukas erwähnen. Eine sichere Urkunde (vielleicht Familienurkunde) kann die Genealogie schon wegen jener Differenz mit Lukas nicht sein. Sie kann es auch nach den Verhältnissen nicht wohl sein. Schon früher im A. T. weichen die Genealogieen oft von einander ab und müssen also in Störung und Verwirrung gerathen sein, was sich aus den wechselnden Verhältnissen des Volkes erklärt. Und Julius Africanus berichtet, Herodes habe viele Stammregister (*αναγραφαὶ τ. γενῶν*: Euseb. l. c.) wegen seines Hasses gegen die Vornehmen vernichtet. Doch blosse, willkührliche Compositionen sind gewiss beide Genealogieen nicht, sondern es sind nach Nachforschungen gemachte Versuche, das Geschlecht Jesu auf David zurückzuführen. Aber unentschieden müssen wir es lassen, ob die Familie Jesu schon eine Tradition für sich hatte von dort abzustammen, oder ob der Glaube an die Person Jesu als Messias erst auf diese Ableitung geführt habe. Uebrigens stehen diese Genealogieen nicht im Widerspruche mit der Erzählung hier V. 18. Die Sage trennte die bürgerliche und die höhere, ideale Auffassung der Person Jesu.

Die Aufschrift *βίβλος γενέσεως*, welche V. 1 giebt, ist der altalexandrinische Ausdruck für סֵפֶר תּוֹלְדוֹת (LXX Gen. 2, 4. 5, 1 — abwechselnd mit *αὗται αἱ γενέσεις*: 6, 9. 10, 1 u. o.). Also *βίβλος* ist Urkunde (es liegt demnach in dem Worte kein Beweis dafür, dass diese Genealo-

gie eine besondere Schrift gewesen), γένεσις aber nicht sowohl Abstammung (V. 18) als das Ganze der Geschlechter (γενεαί in V. 17 oder γενέσεις) — Geschlechtsregister. Gewiss bezieht sich diese Aufschrift nur auf die Genealogie, nicht auf das ganze Evangelium (Olearius) oder die zwei ersten Kapitel (Storr und Paulus) oder das ganze erste (Fritzsche). Der Name Ἰησοῦς Χριστός steht hier und V. 18 allein in dem Evangelium und zwar gleichbedeutend mit Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός (V. 16). Das Χριστός soll hier die Absicht, die Bedeutung der Genealogie ausdrücken: es ist also nicht blosser Name (nomen proprium), sondern messianische Bezeichnung. Die Alexandriner führten es ein als Uebertragung von מָשִׁיחַ (aramäisch מְשִׁיחָא, gräcisirt μεσσίας) — Ps. 2, 2. Dan. 9, 25 f.: nicht blos König, sondern König im alten, hohen Sinne, prophetisch geweiht. Υἱοῦ Ἀβραάμ ist nicht auf Ἰησοῦ zu beziehen, sondern auf Δαβίδ: „David's, welcher Abraham's Abkömmling war". Durch υἱοῦ Δαβίδ, υἱοῦ Ἀβραάμ soll der Mittelpunkt und der Ausgang der Genealogie bezeichnet werden.

Die Form nun, in welcher das Einzelne aufgeführt wird, besonders das wiederholte ἐγέννησε, ist ganz hebräisch. Die altisraelitischen Namen werden in der alexandrinischen Schreibart angegeben.

V. 2—6: Erste Reihe der Geschlechter. Von V. 3—6 stimmt die Genealogie überein mit Ruth 4, 19—22 u. 1 Chron. 2, 4—12 und bis V. 4 ist Alles gemäss der mosaischen Geschichte (Gen. 46, 12 u. 4 Mos. 1, 7). Nur eine Angabe findet sich hier (V. 5) allein: „Boas, Sohn der Rahab." Gewiss soll es die sein, welche Jos. 2, 1 ff. erwähnt wird, wenngleich sonst Ῥαάβ (auch Hebr. 11, 31. Jac. 2, 25) geschrieben. Es gab viele Sagen über sie. Aber auffallend ist hier (V. 3. 5. 6) das, in jüdischen Genealogieen

sonst ungewöhnliche, Hervortreten einiger Frauen: der Thamar (Gen. 38, 16), Rahab, Ruth, Bathseba (ἡ τοῦ Οὐρίου V. 6). Dass die Mehrzahl von ihnen in der Geschichte nicht sittlich rein erschien, hat hier gewiss keine Bedeutung (Wetstein, Paulus: weil auch die Geschichte Maria's Anstoss geben konnte); sie sind wohl blos als in der Geschichte genannte, überall bei den Juden berühmte Persönlichkeiten aufgeführt: schon die alte israelitische Geschichte liess diesen ihren sittlichen Charakter verschwinden gegen das, was sie für das israelitische Volk gewesen. — Βασιλεύς in V. 6 ist das gewöhnliche historische Beiwort des David; vielleicht aber steht es nicht ganz ohne Bedeutung. Für Σολομῶνα wurde vor Griesbach die Form Σολομῶντα gelesen, wie Joh. 10, 23 Σολομῶντος.

V. 7—11: Zweite Reihe der Geschlechter. Sie weicht etwas von 1 Chron. 3, 10—19 ab. Die 5 ersten Glieder (von Salomon bis Joram) sind historisch. Dann aber findet V. 9 eine Abkürzung Statt. Es sind zwischen Joram und Usia (Ὀζίας: 2 Chron. 26, 1; auch Asarja, Ἀζαρίας, genannt: 2 Kön. 14, 21. 1 Chron. 3, 12) ausgelassen Ahasja (Ὀχοζίας), Joas (Ἰωάς), Amazia (Ἀμασίας). Solche Auslassungen sind überhaupt nichts Ungewöhnliches (vgl. Esr. 7); zudem sollen ja nach V. 17 drei Reihen gleichzähliger Glieder gegeben werden. Bis Ende von V. 10 geht die Genealogie wieder historisch fort. V. 11 aber ist ein Glied übergangen. Josia's Sohn nämlich war Jojakim (daher hier oft eingeschoben: τὸν Ἰωακείμ· Ἰωακεὶμ δὲ ἐγέννησε) und dessen Sohn war Jechonja. Ferner passt καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ nicht auf diesen, da er (1 Chron. 3, 16) nur einen Bruder, Zedekia, gehabt haben soll. Die Worte zu streichen (Kühnoel, Fritzsche) oder zu versetzen, sind wir nicht berechtigt. Demnach wird entweder hier eine andere Tradition befolgt, als in der Chronik vorliegt, oder Jechonja

wird mit Jojakim verwechselt, von welchem mehre Brüder (a. O. 3, 15) aufgeführt werden. *Ἐπί* dient zur Zeitbestimmung (Luk. 3, 2). *Μετοικεσία* (Umsiedelung: auch 2 Kön. 24, 16) ist ein milderes Wort für *αἰχμαλωσία*. Der Gen. *Βαβυλῶνος* — nach Babel, wie *ὁδὸς ἐθνῶν* 10, 5.

V. 12—16: Dritte Reihe der Geschlechter. *Μετὰ τ. μετ.* ist nicht gerade mit *ἐγέννησε* zu verbinden: es sollen blos die nach dem Exil hervorgetretenen Männer genannt werden. Ueber Serubabel, dem Judenfürsten nach dem Exil, findet sich im A. T. selbst eine Differenz. Sein Vater heisst wie hier Schealtiel bei Hagg. 1, 1 und Esr. 5, 2; allein 1 Chron. 3, 19 wird dessen Bruder Pedaja Vater Serubabel's genannt. Soll keine Verschiedenheit der Tradition Statt gehabt haben, so mag man hier ein Beispiel jener Leviratsehe (5 Mos. 25, 5 ff.) annehmen, nach welcher etwa Padaja's Kinder mit Schealtiel's Wittwe den Namen des Letzteren führten. Abiud (V. 13) ist wahrscheinlich derselbe mit Obadja (*Ἀβδία*), Serubabel's Enkel nach 1 Chron. 3, 21. Die folgenden Glieder bis auf Jacob, Joseph's Vater, sind uns völlig unbekannt. In den jüdischen Sagen von den ältesten Zeiten her (schon Celsus bei Orig. 1, 37 und im Talmud) wird als Jesu Vater genannt Panther, Panthera, פנדירא. Als historisch nehmen diesen Namen in die Genealogie Jesu auf Epiphanius *haer.* 78, 7 und Johannes Dam. *de orthod. fid.* 4, 15 — jener führt ihn an als Beinamen Jacob's, Joseph's Vater, dieser als Vorfahr Jesu. Es ist vielleicht eine jüdische Lästerung (*πᾶν θηρᾶν*). Vgl. Nitzsch in *Ullmann's u. Umbreit's theolog. Studien u. Kritik.* 1840. 1, 115 ff. V. 16 Schluss der Genealogie: „Gatte Maria's, von welcher Jesus geboren worden ist, welcher Christus heisst.“ Die Veränderung in der Form: nicht *Ἰωσὴφ ἐγέννησε Ἰησοῦν*, sondern *ἐξ ἧς ἐγεννήθη* — deutet, wie die ähnliche Wendung Luk. 3, 23 (*ἐνο-*

μίζετο), auf das Ereigniss hin, welches hier V. 18 folgt. *Γεννᾶσθαι* in der Bedeutung von *τίκτεσθαι* (V. 21). Der Ausdruck *Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός* soviel als *Ἰησ. Χρ.* in V. 1. Es findet nicht die nachtheilige Bedeutung Statt: *qui fertur* (27, 17), „den man ausgiebt für Christus" (Storr, Paulus, Kühnoel — indem sie glauben, die Genealogie rühre von ungläubigen Gliedern der Familie Jesu her). *Ὁ λεγόμ.* ist sowohl für Namen (9, 9. 26, 36. 27, 33 = *ὁ καλούμ.* AG. 1, 23) als für Beinamen (26, 3) im Gebrauche: „bekannt darunter."

V. 17. *Πᾶσαι* nicht absolut zu nehmen; es begreift in sich alle hier aufgeführten *γενεαί* (= *γενέσεις*). Die Gleichmässigkeit der Abtheilungen in der Genealogie gehört zu den Eigenthümlichkeiten des Orients. Die künstliche Form hat vornehmlich die Absicht, die Urkunden in der Tradition fester zu machen und vor Verfälschungen zu behüten. Dazu mag hier (*δεκατέσσαρες*) die Heiligkeit der Siebenzahl kommen. In allen 3 Reihen wird der mit gezählt, bis auf welchen jede derselben gehen soll: David, Jechonja, Jesus. In der 3. Reihe (sonst würde ihr ein Glied fehlen) wäre dann wiederum mit Jechonja zu beginnen.

V. 18. Uebergang zur Erzählung. *Γέννησις* (Zeugung, *generatio)* im text. rec., die neuere Kritik *γένεσις* (Abstammung, *origo)*. Dieselbe Verschiedenheit findet sich auch Luk 1, 14. Die zweite Lesart, das Allgemeinere ausdrückend, ist hier wahrscheinlicher, weil *γέννησις* mehr an das *ἐγέννησε* im Vorigen erinnerte, welches der Schriftsteller ja von der Geburt Jesu fern halten musste. Anders steht 2, 1 das Pass. *γεννηθέντος*.

Die Erzählung V. 18—25 führt die Hauptpersonen sogleich ohne weitere Bezeichnung der Familienverhältnisse ein. Auch die übernatürliche Geburt Jesu wird bei Matthäus (anders Luk. 1, 26 ff.) schon vorausgesetzt. Jo-

seph verschwindet hier bald aus der Geschichte; bei Jesu Tod erscheint Maria verwaist (Joh. 19, 26). Er ist aber Gegenstand der kirchlichen Sage geworden; diese lässt ihm ein sehr hohes Alter erreichen und zweimal vermählt sein (Epiphan. *haer.* 78, 8), wahrscheinlich indem man die Brüder Jesu für Kinder erster Ehe gehalten. Es ist noch vorhanden eine apokryphische Geschichte Joseph's in arabischer Sprache *(Cod. apocr. N. T. ed. Thilo.* 1, §. 2. p. 1 ss.).

Μνηστεύεσθαι gebraucht auch Luk. 1, 27. 2, 5. Die Verbindung *μνηστευθείσης* — *εὑρέθη* ist Nachbildung althebräischer Construction. *Συνέρχεσθαι*, dem *παραλαμβάνεσθαι* (V. 20. 24) entsprechend: zum häuslichen Leben sich verbinden (anders 1 Kor. 7, 5). *Εὑρέθη* nicht = *ἦν* (Kühnoel), sondern in bürgerlicher Bedeutung = *deprehendi.* Es gehört nur zu *ἐν γαστρὶ ἔχουσα*, nicht zu *ἐκ πνεύματος ἁγίου.* Dieses ist blos Beisatz zu *ἐν γ. ἔχ.* und steht (als hebräische Abkürzung) für *καὶ τοῦτο* *(scilicet, nempe)* *ἐκ πν. ἁγ.*; es könnte durch ein Komma vom Vorigen getrennt werden. *Ἅγιον πνεῦμα*: Luk. 1, 35 abwechselnd mit *δύναμις ὑψίστου.* *Πνεῦμα* Kraft oder Wirksamkeit (*ἐκ* von ihm her, als Ursache: Joh. 3, 6. 1 Joh. 5, 4), natürlich ohne den Begriff von Persönlichkeit. *Ἅγιον* = *θεοῦ* (12, 28. 32), nicht heilig, in sittlicher Bedeutung, sondern überweltlich: „durch eine Gotteswirkung" — vielleicht mit Hindeutung auf den schaffenden, bildenden Gottesgeist: Gen. 1, 2. Ps. 104, 30. Paulus: „mit heiligem Sinne, Seelenreinheit", weder der Bedeutung des Worts, noch dem *ἐκ* angemessen, und mit auffallend schwankendem Begriffe. Zu dem Gedanken selbst bemerken wir nur, dass allein Matthäus und Lukas in diesen Vorreden zum *εὐαγγέλιον* die Geburt durch den heiligen Geist erwähnen. Bei Johannes und Paulus wird die Person Jesu vielmehr durch die Theilnahme an einem höhern, göttlichen Wesen geweiht (Joh. 1, 14.

Röm. 1, 3 f. 1 Tim. 3, 16). Aber der Gedanke ist 1. nicht aus fremden Mythen entstanden. Diese haben auf das Judenthum wohl nie Einfluss gehabt; die παρθενογενεια des Heidenthums war etwas anderes: das Loos, Göttersöhne zu sein (Augustin. *de civit. dei* 3, 4: *„Utile est civitatibus, ut se viri fortes ex diis genitos esse credant"*). Der Gedanke ist 2. nicht aus jüdisch-messianischen Vorstellungen entstanden. Ihnen liegt es fern, dass der Messias von einer Jungfrau werde geboren werden; spätere Sagen sind erst aus christlich-kirchlichen Anklängen entstanden. Und 3. die jesanianische Stelle V. 22 f. für sich hätte den Gedanken wohl nicht hervorgerufen; er ist derselben erst angebildet worden. Vielmehr ging diese Idee aus dem Gefühl der Herrlichkeit Jesu hervor. Wir haben hier eine freie, urchristliche Auffassung, in welcher entweder überhaupt das Leben Jesu vom Anbeginn göttlich geweiht, gehoben dargestellt, oder insbesondere das ausgesprochen werden sollte, dass der göttliche Geist, welchen sich Jesus für sein ganzes Leben beigelegt hatte und dessen Träger er war (3, 16), ihn selbst schon in das Leben eingeführt habe (τὸ γεννώμενον ἅγιον Luk. 1, 35). Das ἐκ πνεύματος ἁγίου war der geistigste Ausdruck dafür.

V. 19. Ἀνήρ steht wie V. 20 γυνή = νυμφίος, νύμφη (Gen. 29, 21. 5 Mos. 22, 24): *sponsus, sponsa.* Δίκαιος wohl nicht gerecht, wie in der gewöhnlichen Sprache (dann καί = καίπερ, ὅμως: V. 25), vielmehr in der weitern Bedeutung rechtschaffen, welches geradezu (Chrysost. χρηστός) für gütig stehen kann (2 Kor. 9, 9. 1 Joh. 1, 9). Παραδειγματίζειν (Lachmann δειγματίσαι) wie Hebr. 6, 6 = der Beschimpfung aussetzen. Vulg. *traducere.* Die Bedeutung des Satzes liegt im λάθρα: „nicht beschimpfen durch richterliche Verhandlung." Im Gesetz war die Todesstrafe ausgesprochen für Vergehungen dieser Art, wel-

che dem Ehebruche gleichstanden (5 Mos. 22, 23—27). Die alte mosaische Strenge bestand demnach nicht mehr im bürgerlichen Leben (Joh. 8, 5); zudem war ja den Juden das Recht genommen, Todesstrafe zu verhängen. Jetzt also nur Beschimpfung, wahrscheinlich durch die öffentliche Scheidung. *Ἀπολύειν* wie 5, 31 das Wort für Ehescheidung, hier von der Entlassung der Verlobten gesagt. *Λάθρα* = ohne Klage und Richterspruch.

V. 20. „Während er darauf sann" (*ἐνθυμ.* vgl. 9, 4), *ἀγγ.* — *κατ' ὄναρ* 2, 13. 20. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass bei Nichtisraeliten blos vom *ὄναρ* (ohne *ἄγγελος*) die Rede ist: 2, 12. 27, 19. Traumoffenbarungen galten damals bei den Juden am Meisten. Joseph. *de bell. jud.* 1, 17. 2, 7. Wir können nicht bestimmen, wie viel oder wenig Eigentliches der Evangelist habe in die Darstellung legen wollen: sie hat ganz den altheiligen Charakter. — Joseph wird angeredet mit *υἱὸς Δαβίδ* (als Vocativ: 20, 30), entweder nur als Gottbegünstigter, oder als der, für welchen sich eine besondere Bestimmung, also Wunderbares, wohl geziemte. *Φοβεῖσθαι* hier = *vereri*, Scheu aus Scham. Das folg. *τὴν γυναῖκά σου* hängt nicht vom Verbum ab: „als solche aufnehmen" (Fritzsche, Meyer), sondern ist Apposition: „sie die es ist." *Μαριάμ* die hebräische Form (Mirjam) — selbst die Sprachform wird im heiligen Stile die alte — bei Matthäus hier nur und bei Lukas in den zwei ersten Kapiteln. In Volksreden kommt der Name vor 13, 55.

Die Gründe, welche Joseph bestimmen sollen, werden hergenommen 1. von der Reinheit, Heiligkeit der Sache, 2. von dem grossen Erfolge derselben.

Für *τὸ γεννηθέν* Luk. 1, 35 *τὸ γεννώμενον*. Durch das Neutrum erhält der Gegenstand mehr Geistigkeit.

V. 21. Die Ankündigung von der Bestimmung des Neugebornen wird in altisraelitischer Weise an den Namen

geknüpft, welchen er empfangen soll. Es liegt in diesen Worten 1. eine äussere Versicherung, dass es so kommen solle; 2. für den Namengebenden eine Prüfung des Glaubens an die Verheissung; 3. für den Namenführenden selbst eine fortwährende Erinnerung an seine hohe Bestimmung. „Du wirst ihn Jesus nennen, denn er wird sein Volk von ihren Sünden erretten." — Das Futurum hat allerdings imperative Bedeutung. *Αὐτὸς γάρ* — darum, weil. *Ἰησοῦς* wird hier nicht als Uebersetzung des gewöhnlich entsprechenden Jehoschua genommen, denn dann hat es passive Bedeutung: „dessen Heil Gott", sondern als Uebersetzung des Jeschua, welches auch im A. T. (Esr. 2, 2. Neh. 7, 7) mit jenem abwechselt. Aehnlich Sir. 46, 1 von Josua: *ἐγένετο κατὰ τὸ ὄνομα ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἐκλεκτῶν θεοῦ.* Retten ist hier: von etwas befreien — „von den Sünden". *Σωτηρία* verbunden mit Sündenvergebung auch Luk. 1, 71. Es ist der allgemeinste messianische Ausdruck. Sünden s. v. a. Schuld und Elend der Sünde; ein nur sittlicher Erfolg würde hier nicht passen. Wir haben aber den Ausdruck nicht blos auf das politische Elend des Volks zu beziehen, sondern auf die gesammte Noth desselben: von Altersher galt diese als Sündenstrafe.

V. 22 f.: Der Evangelist weist auf ein prophetisches Wort zurück, nicht der Engel (Chrysost., Paulus); wenigstens stände dann *ἔσται*, nicht *γέγονε*. Derselbe Zusatz zu fremden Worten findet sich 21, 4. vgl. 26, 56. Die Art des Citirens anlangend (*γέγονεν*, *ἵνα*), so legt der Evangelist die Bedeutung dieses Ereignisses nicht sowohl in das Wunderbare, als in die Erfüllung der Weissagung. *Ὅλον* begreift in sich die wunderbare Geburt und die Benennung. Das *ἵνα* ist gewiss vom Endzweck, nicht blos vom Erfolge zu verstehen, und *πληροῦσθαι* bedeutet ganz eigentlich als Weissagung erfüllt werden, nicht nur erfolgen.

Hier beginnen nun die oft so auffallenden Citate des Evangelisten aus dem A. T. Treffen sie nicht zu dem Sinne des Originals, so hat man dieses weder geradezu als Umdeutung, noch als Accommodation zu nehmen. Am wenigsten als das Zweite in Stellen, wie diese ist, in welcher freier citirt wird und welche, soviel wir wissen, bei den Juden gar nicht für messianisch galt. Diese behandelten das A. T. nicht vom historischen Standpunkte aus, sondern mehr als eine heilige Spruchsammlung — durchaus aber voll tiefen und umfassenden Sinnes — und so konnte man in den einzelnen Stellen überall bedeutsame Ankündigungen finden. Aber der Messias war ja der Mittelpunkt aller jüdischen Meinungen. Surenhusen: *Βιβλος καταλλαγης, in qua conciliantur loci V. T. in N. allegati.* Amstel. 1713. 4. Döpke: *Hermeneutik der neutest. Schriftsteller.* Leipz. 1829. 1.

Ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου ist die vollständigste Formel des Citirens; durch sie erhält die Stelle Glanz. Sonst gewöhnlich kürzer ὑπὸ τοῦ προφ. (2, 17), öfter διὰ τοῦ προφ. (4, 14). Hier: „von Gott vermittelst des Propheten.“ Die meisten Juden wendeten die göttliche Inspiration nur auf die Propheten an.

Nun V. 23 die berühmte Stelle Jes. 7, 14, welche, im Hauptworte παρθένος mit der alexandrinischen Version übereinstimmend, sonst — wenigstens im jetzigen Texte — λήψεται statt ἕξει und καλέσεις statt καλέσουσι hat; im Original „sie wird nennen,“ indem das Namengeben in alter Sitte den Frauen zukam (Gen. 4, 1. 25 u. o.). Zur Geschichte der Auslegung vgl. Gesenius und Hitzig z. d. St. im Jes., dazu Hengstenberg *Christologie des A. T.* 2, 45 ff. und Umbreit in *Theolog. Studien u. Kritik.* 1830. 4, 541 ff. Jene Ausleger stimmen darin überein, dass 1. dort nur von einem damals bevorstehenden Zeichen habe die Rede sein können; 2. עַלְמָה nicht Jungfrau (בְּתוּלָה), sondern Weib

von jugendlich reifem Alter, junge Frau bedeute (Symmachus νεᾶνις); 3. daher das Zeichen nicht in der Art der Geburt, sondern vielmehr in der Person des zu Gebährenden habe liegen müssen. Der Sinn des Originals mag sein: der König werde gestraft werden dadurch, dass der Retter des Volks erst spät hervortreten werde, seine Geburt sogar noch entfernt sei. „Man wird nennen" aus der Erfahrung, welche die Menschen von ihm machen werden. Zu Ἐμμανουήλ ist im jüdisch-griechischen Stile beigesetzt: ὅ ἐστι μεθερμην. (ohne μεθερμ. 27, 33. vgl. 46). „Gott mit uns" (Luk. 1, 28: ὁ κύρ. μετά σου) bedeutet hier den, an welchem sich Gottes Huld, Schutz gegen uns bewähren, offenbaren wird. Der Evangelist findet wenigstens auch in der Namengebung eine Weissagung, also bedeutete ihm Ἐμμανουήλ soviel als Ἰησοῦς.

V. 24. Διεγερθεὶς ἐποίησεν blos wie V. 13. f.: „sogleich nach dem Erwachen." Die Vollziehung des Befehls offenbart sich im παρέλαβε, οὐκ ἐγίνωσκε und ἐκάλεσε; denn die Engelstimme hatte von Joseph verlangt, er solle Maria zu sich aufnehmen, an die Heiligkeit des Ereignisses glauben und an die höhere Bestimmung des Neugebornen.

V. 25. Οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν ist auch in althebräischer Weise gesprochen: „er sah sie nicht als sein Weib an." Die Worte τὸν πρωτότοκον und ἕως οὗ sind seit dem vierten Jahrhundert in Frage, seitdem die Vorstellung von der beständigen Jungfrauschaft Maria's aufgekommen war: πρωτότοκος (Hieronym., Epiphan.) sei Zuerstgeborner überhaupt, ohne Gegensatz von Später-Nachgebornen; mit ἕως οὗ werde die spätere Zeit nicht unbedingt ausgeschlossen, sondern nur gesagt: bis dahin vorerst. Allein die Frage hat für uns weiter keine Bedeutung mehr, als in Hinsicht auf die Erörterung des Verwandtschaftsverhältnisses der sogenannten Brüder Jesu zu ihm.

Es folgen Kap. 2 drei dem Matthäus eigenthümliche Erzählungen: die von den Magiern (1—12), dem Kindermorde und der Flucht nach Aegypten (13—23). In freier Fassung gehören sie zu den sinnvollsten Stücken, selbst weit im Alterthume. Ebendarum vermögen wir auch nicht, hier die Grenze zwischen Geschichte und sinnvoller Darstellung genau zu bestimmen. Aber der Grund dieser Erzählungen ist zu fest gezeichnet, als dass wir sie für durchaus ungeschichtlich halten könnten. Nur die Ausführung und Zusammenstellung ist eben durch den Sinn, welchen sie in die Ereignisse legt, des Unhistorischen verdächtig. Etwas von diesem Sinne hat die alte Kirche schon gefunden, indem sie in den Magiern die Repräsentanten des Heidenthums fand, wie es sich zu Christus gewendet habe. Das Fest Ἐπιφανία (— εία) seit dem fünften Jahrh. war immer eine Gelegenheit, von dem Heidenthume und seiner Anerkenntniss des Evangelium zu sprechen. Das Ganze hat Weisse zuerst wohl richtig aufgefasst; denn dieses scheint der Sinn der drei Erzählungen zu sein: das Christenthum anerkannt unter den Heiden (in der Ferne) — gehasst von den Juden (in seiner nächsten Nähe — Apoc. 12, 1—6: das Kind soll getödtet werden) — flüchtig zu den Hellenisten (nach Aegypten), welche ja die ersten Vermittler zwischen dem Christenthum und Juden- und Heidenthume waren.

Bei der streng historischen Auffassung war das Verhältniss des Lukas zu diesen Erzählungen immer streitig. Die Darstellung Jesu im Tempel, Luk. 2, 22 ff., wurde gewöhnlich nach der Ankunft der Magier angenommen, weil Matth. 2, 1 von dieser wie von etwas spricht sogleich nach der Geburt und Luk. 2, 39 davon, dass die Eltern Jesu sogleich nach der Darstellung nach Galiläa gezogen seien. Dagegen schien es unwahrscheinlich, dass jene Darstellung erst nach der Flucht aus Aegypten erfolgt sei: und diese hängt doch

bei unserem Evangelisten so unmittelbar mit jener Ankunft der Magier zusammen. Aber gerade etwas Bedeutendes liegt darin, dass über die gewöhnlichsten Dinge im äusseren Leben Jesu die Tradition unsicher, schwankend war. Man hielt sich nur an die geistige Persönlichkeit Christi.

Die Erzählung von den Magiern wurde vielfach ausgeführt in der Kirche. Vgl. Crombach *primitiae gentium s. histor. trium magorum.* Colon. 1654. — Gust. Schwab *die Legende von den drei Königen.* Stuttg. 1822. — *Eusebii Emeseni oratio περὶ ἀστρονόμων, praemissa de magis et stella quaestione ed. Thilo.* Hal. 1835. 4.

V. 1 wird wieder die Geburt Jesu in Bethlehem vorausgesetzt — eine Spur historischen Hintergrundes der Erzählung. Doch V. 23 wieder: Jesus habe hinsichtlich seines bürgerlichen Lebens nach Nazaret gehört. Beides hat auch Lukas, wenigstens eigenthümlich gewendet, und zweifelhaft bleibt es, ob unser Evangelist jene Tradition gekannt habe. Gewiss aber scheint doch hieraus, dass die Tradition Jesum als beides zugleich gekannt habe, als Bethlehemiten und Nazarener. Blos aus der Stelle des Micha (V. 5 f.) entstand die Sage wohl nicht, weil vor dem Christenthum jene nicht gebraucht wurde, und in der davidischen Abstammung lag nicht nothwendig die Geburt in Bethlehem.

Βηθλεέμ — früher Ephratha geheissen (Gen. 48, 7) — mit dem Zusatze „in Juda" (Richt. 17, 7. 9), entgegen dem in Galiläa (im Stamme Sebulon: Jos. 19, 15). *Μάγοι* und *ἀπὸ ἀνατολῶν*, beides unbestimmt, vieldeutig. Der Orient war damals das Mutterland aller tieferen Weisheit: Magier (in der Sprache des Morgenlandes) oder Chaldäer (in der Sprache des Abendlandes) gelten als Verkündiger solch' tiefer, astrologischer Weisheit. Das *ἀπὸ ἀνατολῶν* gehört der Stellung nach zu *μάγοι*. *Ἀνατολαί* (8, 11. 24, 27) wird wie קֶדֶם am gewöhnlichsten von Arabien verstanden — diesem sind

auch die Geschenke V. 11 angemessen (Gen. 25, 6. Jes. 49, 28. Hiob 1, 3). Ausserdem heissen im A. T. so Persien (Jes. 9, 12) und Babylonien (Jes. 2, 6). Chrysostomus, Hieronymus und die spätere griechische Kirche dachte an Persien, wohl wegen des Magiernamens. Ziehende Magier (*„magi, qui forte Athenis erant“)* erwähnt Seneca *epist.* 58. Paulus und Andere verstehen Juden aus der Fremde (AG. 13, 6. 8); allein gewiss ist es hier die Hauptsache, dass es Heiden gewesen. Die Magier heissen oft *ἱερεῖς* und einige Aeltere verstanden hier Mithrapriester. Die Kirche aber findet in ihnen Könige — nach Jes. 49, 7. 60, 6. 12 ff. Ps. 72, 10. vgl. Tob. 13, 11 (schon Tertullian. *c. Marc.* 3, 13: doch nach Thilo am verbreitetsten erst im 5. Jahrh.); man stützte sich noch auf V. 12: *χώραν αὐτῶν*. Nach den dreifachen Geschenken sollen es drei gewesen sein, als Vertreter der verschiedenen Gegenden (von Persien, Chaldäa, Babylonien: im Abendlande seit Beda). — *Λέγοντες*, wie vorher *ἐν ἡμέραις* in hebräischer Art: „forschend sprachen sie so.“

V. 2. Der Ausdruck *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* von Heiden auch 27, 11 gebraucht. Das *γάρ* weist auf *τεχθείς* hin: „Er muss geboren sein, denn“ u. s. w. Die Worte *ἐν τῇ ἀνατολῇ* bedeuten gewiss nicht: „ihn im Aufgehen“ (Fritzsche), sondern auf *εἴδομεν* bezogen (vgl. V. 9): „im Morgenlande;“ in ihrer Heimath haben sie den Stern gesehen. *Καὶ ἤλθομεν* — weil sie gesehen, sind sie gekommen. Der Evangelist will ihre Ankunft offenbar nur dafür erfolgt sein lassen: *προσκυνῆσαι αὐτῷ*. Die *προσκύνησις* ist bürgerliche Huldigung.

Wir haben hier keinen ungeschichtlichen Zug. Wie überhaupt die Epoche des Christenthums eine Zeit grosser Zerrüttungen, Kämpfe, Ahndungen im Leben der Völker war, so war allgemein die Sage von einem Wunderkönig von

Palästina her wenigstens unter den Römern verbreitet — Sueton. *Vesp.* 4. Tacit. *Annal.* 5, 13. Joseph. *de bell. jud.* 1. 2, 8. Die Astrologie theilte den Erdkreis in einzelne Regionen ab, welche gewisse Weltgegenden bedeuteten; es hätte der palästinensische Abschnitt ein besonderes Zeichen gehabt haben können, für ein günstiges oder glänzendes Ereigniss im jüdischen Volke gedeutet. Die Angabe über den Stern selbst ist ganz unbestimmt. *Ἀστήρ* und *ἄστρον*, beides in der neutestam. Sprache nicht unterschieden, kann sowohl ein Gestirn jeglicher Art, auch einen Kometen, als ein Meteor (Hom. *Il.* 4, 75: *ἀστὴρ λαμπρός*) oder eine Constellation bedeuten. Ein besonderes Gestirn wurde in der Kirche gewöhnlich angenommen (Ignat. *ad Ephes.* 19: *ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας;* alle anderen um ihn versammelt — Origen. *c. Cels.* 1, 58 vgl. *Protev. Jac.* 21) und so natürlich als Wunderereigniss. Später verstand man meist ein Meteor. Eine tiefere Auffassung, welche zugleich das Geschichtliche dieser Erzählung beweisen könnte — J. Keppler *de J. C. vero anno natalitio.* Francof. 1606. Ders. *de vero anno, quo dei filius humanam naturam assumserit.* Francof. 1614. 4. Fr. Münter *der Stern der Weisen.* Kopenh. 1827. Ideler *Handb. d. Chronologie* (Berl. 1826) 2, 399 ff. — findet Constellation: Zusammenkunft der Planeten Saturnus und Jupiter. Diese hat Statt gefunden im Jahre 747 der Stadt Rom = im Jahre 6 vor Christus nach der Dionys. Aera. Jenes Jahr stellt auch dem wahrscheinlichen die Geburt Jesu sehr nahe; denn ist Jesus noch zur Zeit Herodes des Grossen geboren worden, so hat die Dionysische Zeitrechnung (a. u. 753) die Geburtszeit Jesu 5—6 Jahre zu spät angesetzt. Wie man auch über die Sache urtheile, es scheint sicher, dass die Erzählung von einem Gestirnwunder in jenen Zeiten vorhanden war und dieser Bericht hier nicht aus einer freien Sage hervorgegangen ist. Denn aller-

dings waren nicht nur bei Juden und überall im Alterthume Sagen im Umlaufe von Gestirnwundern bei der Geburt grosser Männer (in Abraham's Gesch. — Fabricius *Cod. pseudepigr.* 1, 345), sondern es wurde wenigstens späterhin auch 4 Mos. 24, 17 „es wird ein Stern aufgehen in Juda" (Bar Chochba: im 2. Jahrh. zur Zeit des Aufruhrs gegen die Römer) auf den Messias gedeutet, wiewohl so, dass er selbst Stern hiess.

V. 3. *Ἐταράχθη* ist gewiss in verschiedenem Sinne von Herodes und Jerusalem gebraucht: dort Erschütterung aus Furcht, hier (freudige) Erregung aus Hoffnung. Des Herodes argwöhnische Denkart beschreibt Josephus *de bell. jud.* 1. 1, 19 — die Erwartungen vom Sturze des Herodes, durch die Pharisäer verbreitet, *Archaeol.* 17, 2. *Ἱεροσόλυμα* hier allein in der Femininform, sonst *ἡ Ἱερουσαλήμ*, für das gewöhnliche *τὰ Ἱεροσόλυμα.* Fritzsche schreibt *Ἱεροσολύμα.* — Ohne dass der Evangelist hiermit hätte die Wahrheit des Schlusses billigen wollen, welchen die Juden gemacht hätten vom Erscheinen des Sternes auf die Geburt des jüdischen Königs, berichtet er einfach nur den Erfolg.

V. 4. *Ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ* ist die gewöhnlichste Bezeichnung des Synedrium. Bisweilen steht neben *ἀρχ.* oder statt desselben *πρεσβύτεροι*: 16, 21. 26, 3. 59. Bei Lukas und Johannes oft *ἄρχοντες τ. λαοῦ. Ἀρχιερεῖς* wohl blos Ehrenname: hohenpriesterlichen Ranges — nicht gerade aus solchen Familien (AG. 4, 6: *ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*), oder Vorsteher der Priesterklasse (Luk. 1, 8). *Γραμματεῖς* hatten wahrscheinlich auch politische Bedeutung neben dem, dass sie die Schriftgelehrten, die Volkslehrer waren (13, 52 = *νομικοί, νομοδιδάσκαλοι* 22, 35 vgl. Mark. 12, 28). Die Versammlung hatte, wie es auch vielleicht gewesen ist zu des Herodes Zeit unter den Römern, eine blos theologische Bedeutung. *Γεννᾶται* = „die Bestimmung hat geboren zu wer-

den," ist prophetisches Präsens (*δεῖ γεννᾶσθαι*). Charakteristisch ist es, wie sich bei Herodes Aberglaube (hinsichtlich des Sternbildes) mit jüdischer Orthodoxie (dem Glauben an die Weissagung) verbindet. Die Zeit nimmt er von den Magiern, den Ort will er von den Juden wissen. Aber die Frage setzt die Absicht voraus, das Kind zu tödten.

V. 5 f. Diese Volkserwartung aus Mich. 5, 1 auch Joh. 7, 42 (aber V. 27 dort eine andere daneben: der Messias von unbekanntem Ursprung). Der Evangelist hat anders als die dort wörtliche alexandrinische Uebersetzung. Hieronymus und Paulus: jener habe auf eine willkührliche Textveränderung bei den Synedristen hindeuten wollen. Indessen der Sinn ist gleich. Für messianisch hat die Stelle immer gegolten (Jonathan) — wenn auch nicht gerade von der Geburt zu Bethlehem verstanden — und sie ist es auch im altisraelitischen Sinne. Bethlehem wird nur als David's Stadt genannt: 1 Sam. 16, 18. *Γῆ Ἰούδα* (Orig. Ephrata) = *τῆς Ἰουδαίας* V. 1. *Γῆ* (= Landschaft 10, 15. 11, 24. 14, 34) hier s. v. a. Theil, Ort. *Οὐδαμῶς ἐλαχίστη* — Orig. und alex. Uebers.: *ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι* = „viel zu klein, um zu sein." Aber auch im Orig. liegt: „künftig gross." Und in unserem Text: „bisher zu klein." Also ist es nicht nöthig, mit Grotius, Paulus u. And. die Stelle im Original als Frage zu nehmen, oder hier bei Matth. zu trennen: *οὐδ. ἐλ. εἶ* und *ἐν τοῖς ἡγεμόσ. Ἰούδα*. *Ἡγεμόνες Ἰούδα* sind Hauptstädte und wir brauchen nicht mit Fritzsche *ταῖς ἡγεμ.* zu lesen. Die Uebersetzung stimmt ganz zum Original (alex. Uebers. *ἐν χιλιάσιν*), denn אֲלָפִים sind Familiensitze. Daher ist die gewöhnliche Annahme unnöthig, der Evangelist habe entweder אַלּוּפִים gelesen oder im Sinne gehabt. — „Aus dir — hervorgehen," Orig.: „von dorther, nämlich durch David, stammen." *Ἡγούμενος — ποιμανεῖ*: „zur Herrschaft bestimmt" — „welcher herrschen wird." Das *ποιμαί-*

νειν folgt im Orig. erst V. 5; dagegen lässt unsere Stelle weg: „sein Ausgang, Stamm, ist von uralten Zeiten,“ weil dieses nicht auf die Geburt des Einzelnen passte, sondern den uralten Stamm bezeichnete. Vielleicht standen dem Evangelisten auch andere, verwandte Stellen in der Seele, wie 2 Sam. 5, 2. 1 Chron. 11, 2 (David: *σὺ ποιμανεῖς τὸν λαόν μου καὶ σὺ ἔσῃ ἡγούμενος ἐπὶ τὸν λαόν μου*). *Τὸν Ἰσραήλ* ist mit Bedeutung beigesetzt, als Name der Ehre und der Verheissung.

V. 7 f. Auch dieses Forschen und Senden passt ganz in den Zusammenhang der Erzählung: Herodes will, um sicher zu gehen, das Alter des Kindes wissen und durch die Magier dessen Person genau erfahren. Bei dem Ersten geht er selbst über den astrologischen Glauben der Magier hinaus, indem er meint, dass aus der Zeit der Sternerscheinung die Zeit der Geburt des Kindes zu schliessen sei. Im *λάθρα καλεῖν* soll wohl liegen, dass er sie schweigen geheissen. „Erkundete genau die Zeit des erscheinenden Sterns“ für: „die Zeit, da er erschienen.“ In *ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ* liegt nichts Unangemessenes. Herodes, der Idumäer, konnte nach 5 Mos. 17, 15 sich vor dem Volke nur als einstweiliger oder als Herrscher in anderer Art ansehen. Er schmiegte sich dem Volksglauben an und ordnete sich heuchlerisch dem neuen Herrscher unter.

V. 9. *Ἀκούσαντες ἐπορεύθησαν* — auf sein Wort, denn sie hatten (V. 1) den neuen König in Jerusalem geglaubt. „Der Stern, den sie im Morgenlande gesehen, zog ihnen voran, bis dass er über dem Orte stand, wo das Kind war.“ *Προῆγεν* (14, 22) ist ganz wörtlich zu nehmen und nicht in der Bedeutung des Plusquamperfectum. *Ἐλθὼν* ist nur hebräisch malerischer Beisatz: fortziehend. Für *ἐπάνω οὗ ἦν τὸ π.* ist oft auch *ἐπάνω τοῦ παιδίου* gelesen worden. Offenbar ist der Sinn: der Stern sei, seit sie ihn im Osten gesehen, ver-

schwunden gewesen; jetzt sei er wieder erschienen und in der Richtung von Bethlehem. Dieses allein könnte in der Darstellung liegen: προῆγε — ἔστη. Doch kann es auch in der sinnlichen Weise gesprochen worden sein, wie Joseph. *de bell. jud.* 6. 5, 3: ὑπὲρ τὴν πόλιν ἄστρον ἔστη ῥομφαίᾳ παραπλήσιον. Virgil. *Aen.* 2, 694: *Stella cucurrit — super culmina tecti.*

Der Ort, wo das Kind war, ist unbestimmt. V. 10 heisst er οἰκία, bei Luk. 2, 7 κατάλυμα (Herberge). In der ältesten Kirche war die Sage von einer Grotte, Höhle (σπήλαιον) sehr verbreitet und stehend; noch jetzt ist dieses die Oertlichkeit der Geburtsstäte zu Bethlehem. *Protev. Jac.* 19. 21. Justin. M. *dial. c. Tr.* 78. Origen. *c. Cels.* 1, 51. Da die für messianisch gehaltene Stelle Jes. 33, 16: οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ, von Justinus dabei gebraucht wird, kann sie Einfluss gehabt haben; am wenigsten wohl die Grotte der Mithrageheimnisse (Mithrageburt). Aber schon die evangelische Sage, dass es ein Raum für Hirten gewesen (Luk. a. O.), führte darauf hin; denn dieses waren ja gewöhnlich Höhlen.

V. 10. Ἰδόντες also wiedersehend. Der Ausdruck für die Freude wird gesteigert, in anhäufender, hebräischer Form (1 Kön. 1, 40).

V. 11. Die neuere Kritik liest εἶδον für εὗρον, was aus V. 8 entstanden ist. „Niederfallend verehrten sie es, und aufthuend ihre Schätze brachten sie ihm dar Geschenke, Gold, Weihrauch, Salbe:" die altgewöhnliche Sitte bei Begrüssungen oder Huldigungen Mächtiger (1 Sam. 10, 27. 1 Kön. 10, 2). Θησαυρός = κιβωτός. Χρυσός wohl Schmuck — λίβανος, uneigentlich statt λιβανωτός, das duftende Harz jenes Baumes (לְבֹנָה) — σμύρνα der griechische Name (μύῤῥα, hebr. מֹר) für den Saft, die Salbe des Myrrhenbaumes (Joh. 19, 39). Es war ebenso natürlich, dass die alte Kirche diese

Gaben allegorisirte, als dass die moderne Zeit, die ältere pragmatische Auffassung (selbst Paulus), darin die Mittel fand für jene Reise im Folgenden.

V. 12. *Χρηματισθέντες* — göttlich belehrt (V. 22. Luk. 2, 26. AG. 10, 22). Natürlich darf man wohl nicht annehmen, der Evangelist habe sich so vergessen, dass er diese Warnung habe um des Kindes willen geschehen lassen, welche nach V. 13 ff. ganz umsonst geschehen sein würde; vielmehr, wie er Herodes darstellt, meint er wohl eine Warnung um ihrer, der Magier, eigener Sicherheit willen. *Χώρα αὐτῶν* (Hiob 2, 11) — ihr Vaterland. Und zwar *δι' ἄλλης ὁδοῦ* d. h. nicht über Jerusalem. Daher waren sie ja nach V. 1 der Erkundigung wegen gekommen.

V. 13—23. Die doppelte andere eigenthümliche Erzählung: die Flucht nach Aegypten und der Kindermord in Bethlehem.

Die Flucht nach Aegypten kam bereits in alten Sagen oft vor: 1 Kön. 11, 40. 12, 2 (Jerobeam), Jer. 43 (Jeremias). Aegypten aber hiess in alten Zeiten und in der politischen Geographie der Römer schon das Land über Gaza hinaus, also noch ein Theil Arabiens. Gleichwohl verlegte hier die christliche Sage das Ziel dieser Reise tief in das eigentliche Aegypten — nach Matarieh („frisches Wasser" wegen des Quells daselbst), ein Dorf bei dem alten Heliopolis, oder nach Leontopolis, wo der jüdische Tempel stand, beides heilige Orte in Niederägypten. Paulus *Samml. d. merkwürd. Reisen in d. Orient* (Jena 1794) 3, 256 f. und Schubert *Reise in d. Morgenland* (Erlang. 1839) 2, 170 ff. — Aus messianischen oder sonst jüdischen Sagen kann diese Erzählung nicht abgeleitet werden: man findet keine solche. Mit mehr Sinn hat sie Weisse aus einer Idee hergeleitet. Aber sie ist wohl nur hinzugekommen zu einer Sage vom Zuge der Aeltern Jesu auf einem weiten Um-

wege nach Galiläa. Die jüdischen Meinungen (schon Celsus) von einem Aufenthalte Jesu in Aegypten gehören in seine spätere Lebensgeschichte und mögen mit unserer Tradition hier in keinem Zusammenhange gestanden haben.

V. 13. „Als sie hinweggegangen waren" — eine Form wie 1, 20. „Bleib dort, bis dass ich dir sagen werde," dass du nicht mehr dort sein sollst. Fritzsche: — „zu dir sprechen werde." *Ζητεῖν -- τοῦ ἀπολέσαι* = *ψυχὴν ζητεῖν* V. 20.

V. 14. Die Wiederholung derselben Ausdrücke für das Erfüllen des göttlichen Gebotes — ganz hebräisch.

V. 15. Wieder für etwas Geschehenes eine Weissagung. Das Unpassende derselben zeigt, dass die Erzählung nicht aus ihr gebildet worden sei. — Die Flucht nach Aegypten sei geschehen zur Erfüllung des prophetischen Worts Hos. 11, 1. Die alexandr. Version dem Sinne gemässer, aber nicht den Worten: *ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ* (näml. *τοῦ Ἰσραήλ*). Im Orig. heisst das israelitische Volk Gottessohn (2 Mos. 4, 22. Jer. 3, 19. 31, 9 u. o.). Die Ausgleichungen sind alle unpassend: Einige nehmen eine traditionelle Prophetie an, dorther gebildet; Andere glauben, es sei eine andere Stelle gemeint, etwa 4 Mos. 23, 22 oder 24, 8 — allein es steht weder Sohn dort, noch könnte Bileam wohl *ὁ προφήτης* heissen. Aber entweder kann es ein freies Citat sein (ein Citat ausser dem Context), oder es hat hier vielleicht die typische Auffassung Statt gefunden: das israelitische Volk konnte immer auch als Typus des Messias gelten, da dieser die Blüthe, das Höchste dieses Volkes sein sollte.

V. 16. *Τότε* ist bei Matthäus oft nicht Zeitpartikel, sondern verknüpft Ereignisse. *Ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη*, nämlich aus dem Nichtzurückkehren der Magier. Aber *ἐμπαίζεσθαι* nicht getäuscht sondern verhöhnt werden: dadurch (das Ver-

sprechen oben V. 8 wird vorausgesetzt), dass sie ihm nicht Wort hielten. Wie Alles sinnvoll, so auch dieses: der Despot findet einen Hohn darin, dass ihm das Wort nicht gehalten. Die Erzürnung setzt der Evangelist nicht in Bezug auf den Mord von Bethlehem überhaupt: dieser war ja ohne Zweifel schon beschlossen (s. z. V. 8) und geschah lediglich aus Furcht: sondern darein, dass er selbst über alle Nothwendigkeit hinaus getödtet habe. Ἀποστείλας ἀνεῖλε — nicht blos in hebräischer Form, sondern, wie auch 14, 10. Mark. 6, 17: „tödtete durch Abgesandte“ — „alle Kinder in Bethlehem und der Umgegend“ — dieses hier τὰ ὅρια (sonst auch Grenze) — „von den zweijährigen herab, der Zeit gemäss, welche er von den Magiern erforscht hatte.“ Das κατὰ τὸν χρόνον u. s. w. gehört nur zum καὶ κατωτέρω, welches gewöhnlich falsch erklärt und darum schwierig gefunden wurde. Die Rache traf die Aelteren; die Kleineren liess er tödten bis auf die Zeit herab, in welcher der Stern erschienen war. Ἀπὸ διετοῦς ist nicht als Neutrum (dann als Abstractum genommen: die Vulg. *a bimatu;* so auch Gratz u. Kühnoel), sondern als Masculinum zu fassen; ὁ διετής — οἱ διετεῖς, *bimuli.* Ganz dieselbe Form: ἀπὸ τριετοῦς καὶ ἐπάνω, findet sich 2 Chron. 31, 16 vgl. 1 Chron. 27, 23 und 4 Mos. 1, 20. „Und weiter bis dahin herab, wie er die Zeit erkundet hatte.“

Hieran wird wieder V. 17 f. ein prophetisches Zeugniss geknüpft. Hier allein wenigstens steht ὑπὸ τ. προφ. im text. rec.; die neuere Kritik zieht διά vor: vgl. V. 5. 1, 22. 4, 14 u. o. Der Evangelist unterscheidet vielleicht eigentliche Verkündigungen von blossen Reden der Propheten: jene werden durch die Propheten von Gott gesprochen, diese von den Propheten und können mit ὑπό eingeführt werden. Die proph. Stelle findet sich Jer. 31, 15 und ist mehr nach dem Original als nach der alexandr. Uebersetzung citirt. „Man hat zu Rama

eine Stimme gehört, viel Klagen, Weinen und Jammern: Rachel (hat man gehört), wie sie ihre Kinder beweint; und sie hat sich nicht trösten lassen, denn sie sind nicht mehr.“ Das Orig. bezieht sich auf die Wegführung der Landesgenossen in das Exil. Durch Rama, auch jetzt die Pilgerstrasse nach Jerusalem, ging ein Theil der Abgeführten hindurch (Jer. 40, 1). Rachel wird als Mutter des Stammes der Bethlehemiten genannt, zu dem Stamm Rama gehörte. Aber die eigentliche Beziehung der Stelle liegt darin, dass Rachel begraben sein sollte in der Nähe von Bethlehem oder dem benachbarten Rama (Gen. 35, 19. 48, 7. 1 Sam. 10, 2): also eine Stimme aus ihrem Grabe. — *Θρῆνος, κλαυθμός, ὀδυρμός* enthalten eine Steigerung. Die Worte *θρῆνος καί* sind oft weggelassen worden, auch von Lachmann. *Ῥαχὴλ κλαίουσα* nämlich *ἠκούσθη*. *Οὐκ εἰσί* — Orig.: „nicht mehr da,“ hier: „sind gestorben“ (Gen. 42, 36), in altsinnlicher Bedeutung: „nicht mehr bei uns.“

Aber diese Erzählung vom bethlehemitischen Kindermorde (schon im 4. Jahrh. nannte die Kirche diese Kinder *sancti*, *innocentes*, *flos martyrum* und feierte ihr Fest am 28. Dec.) findet sich bekanntlich nirgends weiter, auch bei Josephus nicht und bei späteren Juden. Jener hat zwar aus Nicolaus Damascenus geschöpft, dem Günstling des Herodes, doch hat er die Grausamkeiten des Despoten sonst nicht verschwiegen. Natürlich ist auch AG. 4, 27 nicht von jener That die Rede (*ἐν τῇ πόλει ταύτῃ*: es sind Herodes Antipas und Pilatus gemeint — und nicht das Kind Jesus, sondern der Gottessohn). Macrobius, römischer Heide im Anfange des 5. Jahrhunderts, hat die Sage davon gehabt (*Saturn.* 2, 4: *cum audivisset Augustus, inter pueros, quos in Syria Herodes infra bimatum jussit interfici, filium ejus esse occisum —*): freilich vermischt mit dem Morde des Herodes an seinem Sohne Antipater, ungefähr gleichzeitig, fünf

Jahre vor seinem Tode (Joseph. *Antiqq.* 17, 7). Der Bericht desselben kann wenigstens mittelbar erst aus Matthäus geflossen sein. Damals war die Erzählung ja sogar schon in die kirchliche Feier übergegangen. — Aber die Sage mag nicht rein aus Anwendung einer jüdisch-messianischen Idee entstanden sein, denn wir kennen keine solche. Wir müssen auch hier wohl irgend ein Ereigniss in der letzten Lebenszeit des Herodes als Grundlage annehmen, welches, wenn nicht mit der Geburt Jesu, doch mit der Sage über eine Königsgeburt in Judäa im Zusammenhange steht. Wenigstens die Traditionen über Pharao und Moses — bei Joseph. l. c. 2. 9, 2 ausgeschmückt — reichen nicht aus, die Erzählung zu erklären. Nur die Zusammenstellung mit den Magiern und der Flucht nach Aegypten darf man, ihres tieferen Sinnes wegen, für eine freie Darstellung halten.

V. 19. *Τελευτήσαντος*, wahrscheinlich sogleich nach dem Tode, *ἰδοὺ ἄγγελος* u. s. w., buchstäblich so erzählt, wie oben V. 13 die Aufforderung. Wiederum V. 20 der altheilige Name *γῆ Ἰσραήλ* (vgl. V. 6). Im folgenden *τεθνήκασι — ψυχήν* (*ζητ. ψυχ.* Röm. 11, 3) ist wohl der Anspielung auf 2 Mos. 4, 19 wegen der Plural beibehalten.

Der Evangelist lässt V. 22 die göttliche Belehrung durch Erkundigungen in Judäa vervollständigt werden. Gleichsam nur als menschliche Vorsicht will er es darstellen, dass Joseph nicht in Judäa geblieben sei: denn dorthin scheint er das Haus desselben zu versetzen — und vielleicht zeigt sich hierin die judäische Nationalität unseres Evangelisten. Archelaus übrigens, von Herodes im Testament als Nachfolger bezeichnet, war von Augustus noch nicht bestätigt, und man bezweifelte es (Joseph. *Antiqq.* 17, 11); zehn Jahre später wurde er wegen seiner Grausamkeit in's Exil verwiesen und Judäa römische Provinz (l. c. 17, 15). *Βασιλεύειν* und *Ἰουδαία* sind nicht im streng politischen Stile

gebraucht. Den Königsnamen bekam weder Archelaus noch seine Brüder, Antipas und Philippus. Jener erhielt als Ethnarch neben Judäa noch Samaria und Idumäa, diese als Tetrarchen das Uebrige: Antipas Galiläa und Peräa, Philippus Batanea, Auranitis und Trachonitis. *Μέρη* 15, 21. 16, 13: Landschaft.

V. 23. *Κατοικεῖν εἰς* 4, 13. AG. 7, 4. Wie oben gesagt, bei Matthäus ist keine Spur, dass er die Sage gekannt habe, wie sie Lukas überliefert: Nazaret sei der ursprüngliche Wohnort Joseph's und Maria's gewesen. Doch spricht im Bericht des Matthäus auch Nichts dagegen; es scheint bei diesem wenigstens das hindurch, dass die Aeltern Jesu in einem besonderen Verhältnisse zu Galiläa gestanden haben: ausserdem würden sie in das Gebiet des milden Philippus gezogen sein, nicht in das des Antipas, eines auch despotischen, wenngleich minder kräftigen Fürsten. — Wieder aber an einer bedeutendern Stelle ein prophetisches Citat. Der Plural *διὰ τῶν προφητῶν* ist vielleicht absichtlich gesetzt, auch das *ὅτι* giebt eine weniger bestimmte Form des Anführens. *Κληθήσεται* Jesus ohne Zweifel. *Ναζωραῖος* 26, 71: bei Mark. einmal, Joh. zweimal, Luk. oft; sonst *Ναζαρηνός*. Die jüdische Form ist Nozri. Doch eine solche Stelle findet sich nirgends im A. T. Die Behauptung von Chrysostomus (9. Hom.), Hieronymus, Gratz u. And., der Spruch sei verloren gegangen oder vielmehr von den Juden vertilgt, ist unhistorisch: der Kanon war zu Jesu Zeit in Palästina längst abgeschlossen. Wir haben hier ohne Zweifel ein freies Citat, ob nun der Evangelist es absichtlich so gestellt habe oder ihm das bestimmtere nicht gegenwärtig gewesen sei. Vgl. Hengstenberg *Christologie* 2, 1 und Gieseler in *Ullmann's* u. *Umbreit's theol. Studien u. Kritik.* 1831. 3, 588 ff. Aber welche Stellen sind gemeint? Man nimmt an, alle, welche von einem verachteten

Messias gesprochen haben: Ps. 22. Jes. 53 (Paulus, Kühnoel, Olshausen, Schott), weil an den Namen von Nazaret sich Verachtung geknüpft habe (Joh. 1, 47. 7, 52) — es war aber nicht mehr verachtet als Galiläa überhaupt — oder weil im *Ναζωραῖος* an זוּר (נָזוּר) gedacht sei — dieses gegen die Sprache: man hätte dann *Νασωραῖος* erwartet —: aber die ganze Meinung hat etwas Erzwungenes. Vielmehr sind gewiss solche Stellen gemeint, in denen ein Wort stand, dem *Ναζωραῖος* entsprechend: doch nicht mit Grotius die Stelle Richt. 13, 5: *Ναζίρ*, denn dieses = *Ναζιραῖος*, sondern die, in welcher der Messias נֵצֶר (Sprössling — Isai's) heisst, nämlich Jes. 11, 1. Angemessen wird diese Erklärung noch dadurch, dass der Name der Stadt Nazaret gewiss von demselben Worte abstammt (= „bewachsene, buschige Gegend") und also im *Ναζωραῖος* der Doppelsinn liegen konnte: Nazarener und Sprössling. — Hier schliesst die Vorgeschichte Jesu.

Mit dem 3. Kap. beginnt das εὐαγγέλιον bei Matthäus. Ohne Ausnahme aber übergeht er die ganze Zeit (nach Lukas 29 Jahre) bis zum Auftreten der Person Jesu. Die ursprüngliche Sage kümmerte sich nicht um jene Zwischenzeit, erst die späteren Apokryphen und die Feinde trugen Erzählungen herein von menschlichen, auch unerlaubten Bildungsmitteln. — Die Predigt des Johannes beginnt das εὐαγγέλιον (AG. 1, 22. 10, 37). Bei Matthaus, Markus und Johannes tritt diese Person schnell herein. Josephus *Antiqq.* 18, 5, 2 (*κελεύων τοὺς Ἰουδαίους ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι*) nimmt ihn als Bussprediger. Aber seine Predigt war nicht blos Busspredigt und seine Taufe nicht blos Bundesweihe, sondern Beides bezog sich auf die Erscheinung des Messias (Joh. 1, 19 ff.). Durchaus ist also diese Taufe weder aus der Proselytentaufe zu erklären, falls sie damals schon

bestanden (Bengel *über das Alter der jüdischen Prosel.-taufe.* Tübing. 1814. Schneckenburger *über das Alter der jüd. Pros.-taufe.* Berl. 1828), noch aus der essenischen Taufe (Joseph. *de bell. jud.* 2. 8, 7). Sie stützte sich vielmehr auf messianische Weissagungen (Ezech. 36, 25. 37, 23. Zach. 13, 1). Die Jordanstaufe mag unter den Juden eine höhere Weihe gehabt haben; dem Wasser dieses Flusses schrieben sie von Altersher besonders heilige Kraft zu (2 Kön. 5, 10 f.). L. von Rohden: *Johannes d. Täufer in s. Leben u. Wirken.* Lübeck 1838.

V. 1. Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ist weder ungenau, noch aus einer anderen Urkunde genommen, in welcher Anderes, Näheres vorhergegangen. Es ist hebraisirender Geschichtsstil: „in den Zeiten, der Periode, in welche diese Geschichte gehört.“ Παραγίνεσθαι wie ἔρχεσθαι auch V. 13: „trat auf.“ Ὁ βαπτιστής scheint der Volksname des Johannes gewesen zu sein, da er auch bei Josephus steht; bei den Zabiern Zafa. Κηρύσσων ist für sich bedeutend und nicht mit λέγων zu verbinden. Das Wort (24, 14. Mark. 13, 10) bezieht sich wie εὐαγγελίζεσθαι auf das Gottesreich. Die Wüste von Judäa wird als Stäte des Täufers genannt (11, 7. Luk. 7, 24), nicht blos weil er Bussprediger oder Asket war oder weil (24, 26) bedeutende und besonders prophetische Erscheinungen dort aufzutreten pflegten (so Βανοῦς zur Zeit des Josephus: vgl. dessen *vita* 2) oder des Elia wegen, sondern (so hat wenigstens die urchristliche Sage diese Predigt in der Wüste aufgefasst) mit Beziehung auf die prophetische Stelle V. 3. Jene Wüste ist nicht dasselbe mit der περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου V. 5 und Luk. 3, 3 — diese lag auf beiden Seiten des Jordan, und wenigstens nach Joh. 1, 28. 3, 23 hielt sich Johannes bisweilen auch jenseits auf — sondern bezeichnet die Weideplätze und Triften am todten Meere, südlich von Jerusalem bis an den Jordan

herauf (Richt. 1, 16). *Πολλὴ ἐρημία* Joseph. *de bell. jud.* 3. 10, 7.

V. 2. *Λέγων* deutet den allgemeinen Inhalt seiner Predigt an. Diese aber enthält zweierlei: Allgemeine Verkündigung des Messias und Aufforderung sich vorzubereiten. Diess wird auch Jesu in seiner ersten Predigt beigelegt: 4, 17. *Μετανοεῖν* nicht blos Reue, sondern Aenderung der Gesinnung. Diess auch Hauptinhalt der ersten Predigt der Apostel: Mark. 6, 12. Luk. 24, 47. AG. 2, 38. 17, 30. 26, 20. Das *τῶν οὐρανῶν* findet sich entschieden bei Matthäus allein. Aber *τ. οὐρανῶν* ist nicht = *τ. θεοῦ*, sondern bezeichnet das Reich als höheres, als Geisterreich. Also: Verfassung, Zustand des Irdischen, dem himmlischen entsprechend. Hier können wir nicht ausführlicher über diese urchristliche Idee sprechen; vgl. Fleck *de regno divino.* Lips. 1829. Nach Dan. 2, 44. 7, 13. 21 erwartet (bei diesem bezeichnet es freilich nur Herrschaft der Heiligen d. i. der Israeliten über die heidnische Welt) und mit dem Begriffe des Messiasreiches verbunden, welcher im Namen des Messias inne lag, bedeutete es unbestimmt, allgemein: die Einrichtung und Verfassung der Dinge unter dem Messias. Von Christus wurde es auf seine Anstalt angewendet und von den Aposteln in seinem Sinne als Ideal für das Menschenleben dargestellt. Der Täufer hat das messianische Reich nach 11, 11 noch äusserlich erwartet, wenigstens, wie es scheint, mehr im prophetischen Sinne als eine ächtisraelitische und beglückte (V. 7) Volksverfassung.

Das Citat V. 3 findet sich bei allen Evangelisten auf den Täufer angewendet, nur Joh. 1, 23 als von ihm selbst gebraucht. Dieses sehr wahrscheinlich: so dass jene Anwendung nach einer Tradition vom Täufer selbst her erfolgte. Viele (Paulus, Fritzsche, Meyer) nehmen auch hier das *οὗτος* = *hic ego* (Joh. 6, 50. 58). Jedoch Matthäus liebt

diese prophetischen Beisätze. „Es musste eine Verkündigung des Messias in der Wüste geschehen.“ Jes. 40, 3: nur hat die alexandr. Uebersetzung τοῦ ϑεοῦ ἡμῶν statt αὐτοῦ. Bei Jesaias wird Gott selbst erscheinen zur Volksrettung — durch die Wüste, als die uralte Stäte seiner Wunder — ihm, wie dem Könige, sollen sie den Weg durch die Wüste bereiten; bei dem Evangelisten ist es der Messias, nicht Gott, welcher kommen werde: ihm sollen sie den Weg in ihrem Inneren durch die μετάνοια bereiten. Für ὑπό hat die neuere Kritik wieder wie 2, 17 διά vorgezogen. Hier ist διά passender, da ein wirklicher göttlicher Spruch aufgeführt wird. Φωνὴ βοῶντος scil. ἐστίν, ἀκούεται. Im Original ist kein Individuum gemeint, sondern das Abstractum: Stimme, Ruf hört man. Doch heisst auch in den Evangelien nicht der Täufer φωνή, sondern er ist der βοῶν. Endlich gehören im Orig. die Worte ἐν τῇ ἐρήμῳ zum folgenden ἑτοιμάσατε u. s. w. Wie die Evangelien, so die alex. Uebersetzung: „Bereitet — ebnet.“

V. 4 ist nicht blos beiläufig historisch gesagt, sondern es soll der altprophetische Charakter des Täufers dargestellt werden, durch welchen dieser würdig gewesen, die Verkündigung vom Messias zu machen: nicht nur überhaupt, sondern weil unter diesem Elia erwartet wurde (2 Kön. 1, 8. Zach. 13, 4. Hebr. 11, 37 f. vgl. unten 11, 8). Auch bei Johannes dem Täufer findet sich keine Spur eines Zusammenhanges mit den Essenern. Ja das offene, volksmässige Auftreten ist dagegen. Auch giebt es keine Spur, dass die Essener die messianischen Volkserwartungen getheilt hätten. „Eben dieser (αὐτός) Johannes trug ein Gewand von Kameelhaaren (= τρίχινος σάκκος Apoc. 6, 12: aber gewiss Gewand, nicht — Paulus — das rohe Fell, wie es die christliche Kunst gewöhnlich gab) und einen ledernen (δερματίνη) Gürtel um seine Hüften.“ Die Pracht der Gürtel im

Morgenlande ist bekannt. „Seine Nahrung waren Heuschrecken und wilder Honig.“ Dieses heisst 11, 18 *μὴ ἐσθίειν*. Gedörrte Heuschrecken als dürftiges Mahl wurden gegessen (3 Mos. 11, 22), und wilder Honig, der aus Felsspalten und Bäumen (5 Mos. 32, 13). Andere verstehen eine Flüssigkeit aus Bäumen.

V. 5. Ueber *τότε* siehe zu 2, 7: „Jener Erscheinung gemäss.“ Jerusalem, Judäa, Umgegend des Jordan (*ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* Gen. 13, 11 u. o.) erweitern sich fortschreitend. Die Umgegend des Jordan umfasst auch den jenseitigen zu Peräa gehörigen Theil. Dieses Zusammenströmen der Menschen bei'm Taufen wird von Jesus Matth. 11, 7 ff. u. Joh. 5, 35 als blosse Neugierde dargestellt. Auch wenn sie die Erscheinung des Täufers mit den messianischen Dingen in Verbindung brachten, und dieses ist wahrscheinlich, so war dieses doch bei ihnen nur Neugierde, weil sie Nichts dabei zu thun gedachten. Die Taufe sollte ihnen wohl Ansprüche geben an die messianische Segnung. Das *ἐβαπτίζοντο* in V. 6 lässt unbestimmt, ob Alle, oder: „man liess sich taufen.“ Sündenbekennen ist vielleicht nicht als besonderer Act bei der Taufe aufzufassen, sondern nur: in der That, indem sie getauft wurden, bekannten sie sich alle besserungsbedürftig — verlangend darnach. Oder es ist wirklich ein besonderer Act gemeint, wie bei dem Sühnopfer gewöhnlich (3 Mos. 16, 21 ff. 4 Mos. 5, 7): aber jedenfalls (de Wette) nur Bekenntniss im Allgemeinen, dass man sich für sündhaft halte. Dann auch AG. 19, 18 bei der christlichen Taufe erwähnt. Manche fassen *ἐξομολογ.* bedingungsweise: „wenn sie bekannten.“

Die folgenden Reden des Täufers V. 7 ff. sind bei Matthäus wohl als freie zu nehmen. Als Mann des Volks und als Prophet war er ein Feind der geistlichen Volksobern. Bei Luk. 3, 7 geht die Strafrede, auch mit *γεννήματα ἐχιδ-*

νῶν, an Alle. Pharisäer und Sadducäer (πολλούς — also nicht blos Häupter) werden hier nicht ihrer Parteiungen wegen erwähnt, sondern eben als die geistlichen Häupter des Volks. Ἐπὶ τὸ βάπτισμα (ἔρχ. εἰς — Luk. 23, 48) = „um die Taufe zu empfangen"; wenigstens ist ἐπί nicht gegen (Olearius: *ut baptismo se opponerent*): 12, 26. Dieses geht aus der Rede des Täufers hervor, welcher ihnen vorhält, dass die Taufe für sie umsonst sei, da sie doch, ungebessert, nicht Theilnehmer würden am messianischen Heil. — Luk. 7, 29 f. ist von der Mehrzahl oder den eigentlichen Häuptern dieser Parteien die Rede, denen vielleicht, welche nach Joh. 1 nur zum Ausforschen gekommen waren.

Also soll der Täufer diese zurückgewiesen haben, bei ihnen auch nicht zufrieden mit der Versicherung sich zu bessern, sondern sofort Werke fordernd. — Γεννήματα ἐχιδνῶν (12, 34. 23, 33) nicht nur bösartige, sondern versteckt und wirklich gefährliche Menschen. Dieses Scheltwort wird oft auch von Jesu ausgesprochen und findet sich schon Jes. 14, 29: Schlangenbrut. Besondere Anspielungen (auf Satanskinder: Joh. 8, 44, oder die vorgegebene abrahamitische Abstammung: V. 9) haben wir wohl nicht in der sprüchwörtlichen Formel zu suchen. Ὑποδεικνύειν ohne Nebenbedeutung (Erasmus: heimlich, falsch) = διδάσκειν Luk. 6, 47. 12, 5. Φυγεῖν: „dass ihr es könntet" (23, 33: πῶς φύγητε). Aber ganz dasselbe γενν. — ὀργῆς Luk. 3, 7. „Dem Strafgerichte entgehen" dieses das messianische Heil von der negativen Seite; es ist die ἄφεσις ἁμαρτιῶν. Μέλλουσα ὀργή = ἐρχομένη 1 Thess. 1, 10 vgl. Röm. 2, 5. Es ist messianische Form nach Mal. 3, 2 f., ob nun von dem Täufer als wirkliche Strafe ausserhalb des messianischen Reichs vorgestellt oder nur als die Ausschliessung vom messianischen Heil.

V. 8. *Καρπὸν μετανοίας* ist zu verbinden, nicht *ἄξιον μεταν.* *Ἄξιος* ist zureichend. Es wird eine Handlungsweise verstanden, welche die Sinnesänderung beweist. AG. 26, 20: *ἄξια μετανοίας ἔργα.* Für *καρπὸν ἄξιον* übrigens liest die ältere Kritik den Plural wie bei Lukas.

V. 9. *Καὶ μὴ* u. s. w. eine Meinung zurückweisend, in welcher sie der Katastrophe zu entgehen erwarteten. *Δοκεῖν* steht nicht pleonastisch (Kühnoel), sondern entweder hat es den Begriff: mit Einbildung, irrig, übermüthig (Luk. 8, 18. Phil. 3, 14), oder *λέγειν* ist = *δύνασθαι λέγειν* (Fritzsche). Das *ἐν ἑαυτοῖς* steht entweder von den Gedanken (Ps. 14, 1 u. o.), oder es bedeutet: unter einander. „Abraham zum Vater," also schon fertiges Verdienst — Joh. 8, 33. 39. „Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken," Nachkommenschaft schaffen. — Ganz wie Paulus Röm. 9—11 stellt der Täufer den jüdischen Ansprüchen die unbedingte Willkühr Gottes entgegen (diese Kindschaft sei eine Wirkung, ein freies Geschenk der göttlichen Gnade), wenn Kindererwecken bedeutet: Namen, Rechte solcher Kinder gewähren, nicht: Kinder-Gesinnung verleihen, kindlichen Sinn erwecken. Steine sind dann das am Unfähigsten Dünkende, etwa das Heidenthum, sodass der Täufer seinen Blick über das Judenthum hinaus erweitert. Uebrigens soll das Bild der Steine Nichts als das den Menschen Entfernteste bezeichnen (Luk. 19, 40) und deutet also z. B. nicht auf das Bild zurück, in welchem Abraham Fels heisst: Jes. 51, 1.

V. 10. Bestätigung der *ὀργή*; sie werde für sie erscheinen. Das Bild des Baumes hängt mit den Früchten im Vorigen zusammen. „Die Axt an die Wurzel — alle — abgehauen und in's Feuer geworfen." *Πρὸς ῥίζαν κεῖται* — „angelegt, um bis auf die Wurzel abzuhauen."

V. 11 f. gehen nicht auf etwas Anderes über; denn das

Erscheinen des Messias hing ja mit diesem Strafgerichte zusammen und die Rede geht eben auf dieses Strafgericht auch mit über. Bei Luk. 3, 15 und Joh. 1, 26 ff. wird diese Rede dem Täufer auf besondere Anfrage in den Mund gelegt. „Er bereite vor, ein Anderer sei der Inhaber von Macht und Kraft."

Ἐν ὕδατι — nur mit Wasser ohne Kraftverleihung, *εἰς μετάνοιαν* — zur Besserung verpflichtend. Hier steht *εἰς μετάν.* dem *ἐν πυρί*, *ἐν ὕδατι* aber dem *ἐν πνεύματι* genau entgegen. Daher hiess die johanneische Taufe *βάπτισμα μετανοίας*: Mark. 1, 4. Luk. 3, 3. AG. 13, 24. 19, 4 f., daneben *εἰς τὸν ἐρχόμενον*. *Ὁ ἐρχόμενος* ist für sich schon messianischer Name: *ἔρχεσθαι* = als Gottgesandter auftreten (5, 17. 9, 13. 10, 34). „Der nun auftreten wird, ist mächtiger." *Ἰσχυρός*, dem *ἀσθενής* entgegen (1 Kor. 1, 27), bedeutet wohl hier überhaupt Rang, Bestimmung besonderer, höherer Art. *Ἱκανός* = *ἄξιος* 8, 8. *Ὑποδήματα βαστάσαι* hat nur Matthäus: sonst *τὰ ἱμάτια λύειν*: aber diese Uebereinstimmung in den Hauptreden der Stelle ist wohl sicheres Zeichen für ihre Authentie. Das Sandalennachtragen war Sclavendienst, hier ohne die Bedeutung der Dienstleistung, blos der Unterordnung; es soll das untergeordnete, niedrigere Verhältniss andeuten. Das folgende *ἐν πνεύματι καὶ πυρί* bezeichnet dem Gegensatze nach nicht „zugleich mit —," sondern „in, mit —." *Βαπτίζειν*: reichlich mittheilen, überströmen lassen. Gar nicht ist bestimmt, ob der Messias auch daneben eine Wassertaufe haben werde. Derselbe Gegensatz von *ἐν ὕδατι* und *ἐν πνεύματι* findet sich auch AG. 1, 5 u. 11, 16 als von Jesu gebraucht, doch auch dort ohne Rücksicht auf eine Wassertaufe neben der Geistestaufe. Die Erwartung grosser Geistesmittheilung aber gehörte mit zu der messianischen Zeit: Jes. 44, 3. Joel 3. Der Beisatz *καὶ πυρί* findet sich nur noch bei Luk. 3, 16 entschieden, nicht bei Markus und Johannes.

Er ist auch hier oft weggelassen worden, doch die alte Kirche hat ihn immer gelesen, der Gegensatz verlangt ihn und der Uebergang zu V. 12, welcher sonst zu abgebrochen wäre. Daher ist denn auch die neuere Kritik entschieden für ihn. Oft wurde er absichtlich ausgelassen — wegen der Häretiker (Iren. *adv. haer.* 1, 24. August. *haer.* 59: Feuerzeichen bei der Taufe). Vgl. Griesbach *comment. critic.* 1, 25 ss. (zum Schlusse eines *ἀνάγνωσμα* ungern etwas Hartes). Aber das Feuer kann hier nach V. 10 u. 12 nur Straffeuer, *ὀργή*, bedeuten; also weder Begleitung, Symbol des heil. Geistes im Feuer (AG. 2, 3 nach Joel), noch Eigenschaft: durchdringend oder reinigend oder verklärend (Olshausen).

V. 12. Das Bild der Vernichtung (Ausschliessung) alles Unwürdigen etwas anders gewendet als V. 10. Die Form *οὗ — αὐτοῦ* ist hebräisch (Eph. 2, 10. Apoc. 7, 2). *Πτύον* s. v. a. *ventilabrum,* Wurfschaufel: das Bild anders als Luk. 22, 31. *Ἐν τῇ χειρί* wie *πρὸς ῥίζαν* V. 10: jetzt schon ist er bereit dazu. „Er wird seine Tenne (*ἅλων*) fegen — Körner in die Scheuer oder den Speicher, Spreu aber mit unauslöschlichem Feuer.“ Seine Tenne, seine Körner: jene soll das jüdische Volk bedeuten, als Eigenthum des Messias wie der Gottheit, diese die ihm Zugehörigen, Auserwählten. Spreu bezeichnet das Unwürdige, ein altprophetisches und dichterisches Bild: vor Wind — vor Feuer (Ps. 1, 4. 35, 5. Jes. 5, 24). *Ἄσβεστον πῦρ* (Jes. 66, 24) nicht blos: nicht erlöschend bis Alles verbrannt (Paulus), sondern es ist, von dem allgemeinen Straftypus her, von dem Gericht über Sodom und Gemorrha, das Prädikat der göttlichen Strafe.

Nun V. 13—17 die Taufe Jesu, wie wesentlich in den übrigen Evangelien. Jesus tritt hier also unvorbereitet herein. Bei Joh. 1, 35. 41. 45 ist von einem längern Aufenthalte Jesu in der Nähe des Täufers die Rede — und von Jüngern, welche er da gefunden. Der Inhalt dieser Er-

zählungen fällt auch bei'm Johannes in die Zeit nach der Taufe, aus welcher die drei Evangelien die Versuchungsgeschichte haben. Alle Evangelien lassen wie Matthäus ausdrücklich Jesus nur der Taufe wegen (*τοῦ βαπτισθῆναι*) an den Jordan kommen. *Παραγίνεται*: vgl. V. 1.

V. 14 f. Diese Weigerung des Täufers und die Rede Jesu steht allein bei Matthäus. Ein Widerstreit mit Joh. 1, 31 („ich kannte ihn nicht") ist auch von de Wette und selbst von Lücke angenommen worden. Aber selbst ohne die Stelle bei Johannes müssten wir die unserige blos auf die grössere persönliche Würdigkeit Jesu, nicht auf seine messianische Würde beziehen. Denn, so viel wir wissen, erwartete man vom Messias kein Taufen. Also bedeuten die Worte des Täufers hier nur: Jesus sei würdiger für das Werk des Täufers, als er, Johannes. — Unbestimmt bleibt es hier, ob eine frühere menschliche Bekanntschaft Statt gefunden habe zwischen Jesu und dem Täufer. „Bedarf von dir getauft zu werden" — Taufe entweder im eigentlichen Sinne oder für Geschäft der Vorbereitung. *Ἔρχῃ πρός με* — anders dieses *ἔρχ. πρὸς αὐτόν* Joh. 1, 29.

V. 15. „Lass mich jetzt noch zu: so geziemt es sich für uns, dass wir alle Gerechtigkeit erfüllen." *Ἀφιέναι* 13, 30 wegen *διακωλύειν*. *Ἄρτι* = für jetzt noch (nicht blos *modo)*, nämlich ehe ein höheres Zeichen den höhern Rang bezeichnet, versichert. Bei den drei ersten Evangelisten werden die Zeichen in der Taufe allein für Jesum und für Versicherung, sein Bewusstsein, gegeben, bei Johannes aber für den Täufer, wie überhaupt bei Johannes Jesus von Anfang an bestimmt, geweiht für seinen höhern Beruf und dessen bewusst erscheint; daher sich bei diesem Evangelisten auch die Versuchungsgeschichte nicht findet. *Πρέπον ἐστίν* Hebr. 2, 10. 7, 26: dem göttlichen Rathschluss angemessen oder förderlich überhaupt. *Ἡμῖν* nicht mir (Chrysost. u. And.),

sondern uns beiden. *Δικαιοσύνη* = das was sein soll, nicht (Paulus) vor Menschen, sondern nach Gottes Willen. Die Johannes-Taufe heisst natürlich so, aber nicht (de Wette) als Reinigungsbrauch, sondern als eine für diese Zeit göttlich geordnete Sache. Sie müssen Beide in allgemein israelitischer Weise handeln (taufen — getauft werden), so lange Gott nicht Einen davon ausgenommen hat. „Hierauf nun liess der Täufer ihn zu.“

V. 16. f. Die Taufgeschichte hat, vornehmlich in dem schwierigsten, bildlichen Theile, ganz dieselbe Gestalt bei den vier Evangelisten; man kann auf eine Tradition von dem Täufer selbst schliessen. Bei Johannes 1. fehlt nur die Himmelsstimme, und 2. der Sinn geht nur auf eine Bestätigung für den Täufer und ohne dass Jesus dadurch eine Ausrüstung erhalten hätte (dieses zusammenhängend mit der Gesammtansicht dieses Evangelisten von der Erscheinung Christi). Bei den Dreien also ist der Sinn: In jener Taufe sei seine Bestätigung und mit dieser zugleich seine höhere Ausrüstung erfolgt. — Die jüdische Erwartung (vgl. Joh. 1, 33) scheint darauf gegangen zu sein, dass der Messias in einer Taufe offenbar werden solle. So sagt der Jude bei Justinus *dial. c. Tryph.* 8 vom Messias: *ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν* (dasselbe 49) *καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.* — Das Bildliche wird jetzt von keiner Denkart, auch der kirchlichsten, historisch, eigentlich verstanden werden. Die apokryphischen Sagen vermehrten es noch, freilich in befangenem Sinne, indem sie nun mehr Glänzendes auftrugen: Evang. d. Hebr. bei Epiphan. *haer.* 30, 13: *περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα* — Justin. l. c. 88: *πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ.*

Εὐθύς, wie *εὐθέως* oft bei Matthäus, ist im Sinne mit dem folgenden Satze zu verbinden: hier nicht (Fritzsche)

mit *βαπτισθείς* durch ein Hyperbaton, sondern besser mit *ἀνέβη*. „Sobald er getauft aus dem Wasser stieg“ *Αὐτῷ* ist kritisch äusserlich zweifelhaft, auch bei Lachmann so bezeichnet. Man liess es aber wohl deshalb weg, weil darin zu liegen schien: Jesus allein habe dieses gesehen. Doch Matthäus hat es gerade so erzählen wollen, auch Mark. 1, 10: *εἶδε*. Luk. 3, 22 berichtet ganz objektiv: „und es geschah, dass der Geist herabfuhr,“ dagegen Joh. 1, 32: der Täufer habe gesehen. Das Oeffnen des Himmels ist in solchen Darstellungen kein besonderes Bild, sondern es macht nur den Uebergang zum eigentlichen Gesicht (Joh. 1, 52. AG. 7, 56. Apoc. 4, 1. Ezech. 1, 1): „aus dem Himmel heraus sah er.“ Man hat oft die altklassischen Formeln *coelum apertum, scissum* hierher gezogen zu Gunsten der natürlichen Erklärung. Aber es ist dieses eine ganz fremde Sprachweise: wolkenloser, freier Himmel, oder durch Blitz zerrissen. — „Er (Jesus) sahe den Geist Gottes herabsteigen wie eine Taube und auf ihn herabkommen.“ *Πνεῦμα θεοῦ* = *πν. ἅγιον* 1, 18. *Ἔρχεσθαι ἐπί* — Jes. 61, 1: althebräischer Ausdruck vom Geiste Gottes. *Ὡσεί* Matth. und Luk., Mark. *ὡς*, bei Joh. ist die Lesart zweifelhaft; jenes *ὡσεί* hat gewöhnlich mehr subjektive, schwache Bedeutung: *quasi*, doch hat Luk. neben *ὡσεί* das ganz objective *σωματικῷ εἴδει*. Aber das auffallende *ὡς περιστεράν* findet sich nun bei Allen, auch bei Johannes. Eben darum kann von einer Aenderung des griechischen Textes nicht die Rede sein, als sei etwa zu lesen *ὥσπερ* oder *ὡσπερεὶ ἀστέρα*, oder (Schulthess in *Engelhardt's u. Winer's krit. Journal* 4, 257 ff.) *ὡς περιπτεράν*: „wie herfliegende Funken“ (im Urevang. habe רְשָׁף gestanden). Vielmehr ist jenes gewiss eine vollständig beibehaltene, traditionelle Formel, wahrscheinlich vom Täufer selbst. Aber (abgesehen von der altkirchlichen Ansicht, es sei eine wirkliche Erscheinung dieser Art, als Incarnation des Gei-

stes, gewesen) es kann 1. überhaupt nicht eine äusserliche Erscheinung gemeint sein: entweder die Erscheinung einer Taube, als einer Glück weissagenden Erscheinung (Euseb. *hist. eccl.* 6, 29 — Paulus, Schulthess), oder irgend etwas Anderen, etwa eines Blitzes, Meteors (Kühnoel, Fritzsche, Lücke); das Bild der Taube wird dann nur als Ausdruck des Leisen, Sanften (Virgil. *Aen.* 5, 513: *lapsa — non commovet alas),* oder des Plötzlichen, Schnellen (Jes. 60, 8. Ps. 55, 6) aufgefasst. Doch es bleibt etwas Unnatürliches in dem so gebrauchten Ausdrucke ὡς περιστεράν. Aber es kann auch 2. keine Vision in dieser ganzen Erzählung angenommen werden (Origen. *c. Cels.* 1, 9). Dazu wäre der Ausdruck zu sinnlich, zu materiell. Vielmehr ist die Darstellung wohl aus der symbolischen Sprache der Hebräer und Juden zu erklären. Wenigstens hat wahrscheinlich der Täufer in seiner prophetischen antiken Rede dieselbe gebraucht, und die urchristliche Tradition hielt daran fest. Aber die Taube war nicht nur durch die ganze alte Welt das Bild der Reinheit und des Friedens, sondern im Judenthum bedeutete es den heiligen Geist, nach Gen. 1, 2 vgl. 5 Mos. 32, 11 — indem man das מְרַחֶפֶת vom Vogelfluge deutete: und hier stand ja das Bild gerade auch neben dem Wasser, welches geweiht werden sollte durch den heiligen Geist. Dem Sinne nach bedeutet diese Erzählung: der Geist Gottes sei über Jesus erschienen, gleichsam das Wasser der Taufe weihend, wie im Anbeginn der Dinge. Vielleicht dachte das Urchristenthum mit daran, dass jetzt eine neue Welt habe entstehen sollen. — Hier demnach, und auch bei den andern Zweien, hat es Jesus wahrgenommen: also die Gotteskraft sich seiner bemächtigend; bei Johannes aber, wie schon oben bemerkt, der Täufer, weil bei ihm Jesus dessen nicht bedarf. Wie aber der Täufer dieses Kommen des Geistes erkannt habe, ist thöricht

zu fragen. Gewiss durch keine äussere Wahrnehmung, sondern durch eine tiefere Ahndung, wie viel oder wenig Uebernatürliches wir auch in derselben annehmen mögen.

V. 17: Himmelsstimme (nicht bei Joh.). Keine Denkart wird diese noch als übernatürliche, wirkliche Erscheinung deuten; aber auch diejenigen Deutungen, welche eine äusserliche, sinnliche Erscheinung darunter verstehen: Worte, die im Volke vernommen, passen nicht mehr für unsere Zeit. Ausser Traumgesichten (1, 20) waren Himmelsstimmen damals die einzigen Ueberreste der alten Offenbarungen: Bath Kol, Nachhall einer höhern, himmlischen Stimme, genannt. Ausser in dieser Stelle finden sich solche noch Matth. 17, 5 und zwei Parall. (2 Petr. 1, 17), Joh. 12, 28 und oft natürlich in der Apocal. In diese Form ist etwas Geistiges eingekleidet. Wir glauben nicht, dass der Evangelist selbst eine solche Himmelsstimme eigentlich, materiell genommen habe — sie gehört zum heiligen Stil. Der Gedanke ist blos: Nicht nur in Jesu sei die Ueberzeugung von seinem hohen Berufe hervorgetreten (V. 16), sondern auch den Uebrigen, welche Zeugen gewesen, sei diese Ueberzeugung entschieden geworden. Und sinnvoll wird diese Ueberzeugung des Volks durch eine äussere Stimme, bei Jesu selbst durch den Geist bewirkt beschrieben. In keinem Falle aber darf (mit Kühnoel) diese *φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν* (die überhaupt nichts Aeusseres ist) sogar der Wortbedeutung nach vom Donner verstanden werden (1 Sam. 12, 18. Ps. 18, 13. 29, 3), wobei *λέγειν* dann *significare* sein soll. „Dieser ist mein lieber Sohn, welchen ich mir erwählt habe." *Οὗτός ἐστιν* — Mark. und Luk. *Σὺ εἶ.* Unseres ist angemessener, da ja nicht mehr von der Ueberzeugung Jesu die Rede ist. Aber jene haben Ps. 2, 7 dabei im Sinne gehabt. Die Worte sind in freierer Anwendung aus Jes. 42, 1 ausführlich citirt 12, 18. Der Gottessohn ist

zwar nie ein Name des Messias, aber wenigstens doch ein vorzügliches Prädikat desselben (gottgeliebt, gottähnlich = stellvertretend), und gewiss hat das Wort hier diese messianische Bedeutung, wenngleich vielleicht schon im freieren Sinne, in welchem die Apostel frühzeitig bereits das messianische Werk auffassten. Ἀγαπητός (Joh. μονογενής, Paul. πρωτότοκος, ἴδιος) — ausgezeichnet vor allen Gotteskindern. Ἐν ᾧ εὐδόκησα, auch 12, 18 (2 Petr. 1, 17: εἰς ὅν), nicht blos: „an dem ich mich erfreue", sondern (vgl. 1 Chron. 28, 4): „den ich mir erwählt, ersehen habe."

Mit grossem Sinne schliesst sich nun Kap. 4 an diese Erzählung die von der Versuchung bei den drei Evangelisten. Wie verschieden wir auch ihre Form auffassen können, der Gedanke in ihr ist klar, bedeutend und zwiefach: 1. Sogleich nach der Taufe habe der Geistesdrang Jesum dahin geführt, sich zu seinem Werke zu bereiten. 2. Es sei von Anfang an bei ihm entschieden gewesen, in welchem Geiste er sein Werk zu treiben habe, vornehmlich im Gegensatze zu der jüdischen Messiaserwartung. Die Versuchungsgeschichte ist also das bedeutendste urchristliche Zeugniss gegen die Annahme, dass der Plan Jesu sich erst allmählig und von der äusserlichen, jüdischen Messiasform hinauf geläutert, vergeistigt habe. Luk. parall. 4, 1—13, Mark. 1, 12 f., Alles eigenthümlich. Dass bei Johannes die Versuchung nicht erzählt wird, diess liegt in seiner ganzen Ansicht von Christus: dieser ist ja bei ihm vom Anfang her bestimmt, selbstbewusst, klar. Wenn unsere Erzählung keine eigentliche, historische Bedeutung hat, so darf man nicht fragen, wie sie in die johanneische hereinpasse, da diese von der Taufe Jesu an bis zu seinem Weggang aus Judäa von Tag zu Tag erzählt, so dass also von 40 Tagen zwischen Taufe und Weggang nicht die Rede sein könnte. Uebrigens 1. gilt die Entscheidung Jesu, von

welcher die Erzählung handelt, nicht von der für menschliche Tugend, sondern nur von der für das messianische Werk: daher die Vergleichung ähnlicher Darstellungen aus der alten Welt, wie des Prodikus Herkules am Scheidewege (Böttiger *Hercules in bivio.* Lips. 1829), nicht hierher passt. 2. Die eigentliche Bedeutung der drei Versuchungen (V. 3 f., 5—7, 8—10) liegt nicht in verschiedenen Arten des Bösen (Sinnlichkeit — 1 Joh. 2, 16 — Stolz und Herrschsucht), sondern in drei Graden des Ungöttlichen, Unfrommen: nicht Gott, sondern sich selbst, vertrauen — Gott auf unrechte Weise vertrauen — dem Gott Entgegengesetztesten, dem Satan, vertrauen.

Erst betrachten wir das Einzelne, welches, im alten, prophetischen, dichterischen Stil dargestellt, insgesammt bedeutsam ist und auf Lehrerzählungen hindeutet. Dann vom Sinne des Ganzen.

V. 1. *Τότε* — die Erzählung hängt mit dem Vorigen eng zusammen. *Ἀνήχθη* (wie *ἄγεσθαι πνεύματι* Röm. 8, 14. 5, 18): hinauf — in den Bergwald — die Gegend von Jericho (Joh. 16, 1 vgl. Joseph. *de bell. jud.* 4. 8, 2: *ἀνώμαλον καὶ ἀνοίκητον ὄρος*). Dort auch baute Helena auf einem von der Sage bezeichneten Berge ein Kloster, dessen Ruinen noch gesehen werden; seit den Kreuzzügen ist der Name des Berges Quarantania (= 40tägiges Fasten). Vgl. Paulus *Samml. d. merkwürd. Reisen in d. Orient* 1, 100 f. u. Schubert *Reise in d. Morgenland* 3, 73 f. Die Berggegend heisst *ἔρημος*, wiewohl Alles dort handelt. Dieser uneigentliche Ausdruck ist wohl dafür gewählt, weil die Wüste zugleich alte Stäte der Vorbereitung und Sitz der Dämonen (12, 43) war. „Von dem Geiste", der in der Taufe über ihn gekommen: 3, 16; denn damit hängt dieses hier offenbar zusammen. Also ist weder sein Geist hier verstanden (Paulus: Mark. 2, 8. 8, 12. Luk. 1, 80), noch

der prophetische Geist (2 Kön. 2, 16. Ezech. 3, 12), auch nicht die Ekstase (Apoc. 1, 10). *Πειρασθῆναι* (wie 3, 13 *τοῦ βαπτισθῆναι*) bezeichnet den Endzweck. Aber der Evangelist meint wohl nicht gerade diese Satansversuchung, sondern überhaupt die Entscheidung, welche von dem höhern Geiste beabsichtigt wurde. *Πειράζεσθαι* ist anders gebraucht als gewöhnlich *πειρασμοί* (1 Kor. 7, 5. 1 Thess. 3, 5) bei den Aposteln. Diese sind Prüfungen, unseres Versuchung, bei welcher eine Absicht fallen zu lassen vorausgesetzt wird. *Ὁ διάβολος* auch V. 11, *σατανᾶς* V. 10; mit dem Artikel ist jenes immer der Satan (anders Joh. 6, 70): aber es kann hier auch dem Charakter der ganzen Erzählung nach nichts Anderes verstanden werden, und wollten wir einen menschlichen Versucher darin finden, so müssten wir wenigstens die Umgestaltung desselben in Satan — durch die Sage oder in einem bildlichen Ausdruck — annehmen.

V. 2. Das Fasten durch 40 Tage und 40 Nächte ist allerdings eine alte Darstellung der Sagen von grossen Vorbereitungen in der Wüste. Es findet sich in der Erzählung von Mose 2 Mos. 24, 18. 34, 28. 5 Mos. 9, 9 f. und Elia 1 Kön. 19, 8. In keinem Falle also wird dieses Fasten hier als etwas Wunderbares erwähnt; dafür würde auch das *ὕστερον ἐπείνασε* nicht passen. Soll es nicht Theil der Allegorie sein, so ist es nicht einmal anders als von der Entbehrung zu verstehen, um die Einsamkeit und Abgezogenheit des Sinnes nicht zu unterbrechen. Mark.: *ἦν μετὰ τῶν θηρίων*. — Des Pythagoras 40tägiges Fasten vor seinem Tode (Porphyr. *vit. Pythag.* 57) ist wohl nur Nachbildung der evangelischen Sage.

V. 3. *Προσελθών* als plötzliche, unerwartete Erscheinung (28, 17). *Ὁ πειράζων* ist Satansname. *Υἱὸς τοῦ θεοῦ* (ohne Bedeutung ist es, dass der Artikel fehlt; ebenso 14, 33. 27, 40. 43) steht mit Rücksicht auf 3, 17: also nicht

der göttliche (de Wette), sondern der Gottgeliebte, Gottvertraute, der Mann der hohen Bestimmung, wie er zu sein überzeugt worden war. *Εἰπὲ ἵνα* (in altheiliger Sprache) — „gebiete, dass sie werden" — das schaffende Gotteswort: Gen. 1, 1. Ps. 33, 10 u. o. Die Form: „aus Steinen Brod" war sprüchwörtlich gebraucht (7, 9. Prov. 20, 17) auch in der klass. Sprache.

V. 4. Die Entscheidung gegen die satanische Versuchung wird, als im höhern, gottergebenen Sinne gefasst, als eine Erwiederung aus der heiligen Schrift an Satan dargestellt — aus 5 Mos.: dem gebrauchtesten Buche. Zufällig mag es sein, dass Alles nach der alexandr. Uebersetzung ist; aber vielleicht deutet auch dieses auf eine stehende Form dieser Erzählung hin. Die Worte 5 Mos. 8, 3 (vom Manna, überhaupt von Allem, was Gott will, dass der Mensch geniesse, lebt der Mensch) werden in der Erzählung so aufgefasst: der Auftrag Gottes allein oder die Sache Gottes (Joh. 4, 34) erhält das menschliche Leben. Die Meisten aber hier: Gott kann auch auf andere Weise den Bedürfnissen abhelfen. Weish. 16, 26: *τὸ ῥῆμά σου* — anders: die göttliche Kraft ist das Ernährende. Sonst las man *ἄνθρωπος*, die neuere Kritik setzt den Artikel vor, wie in der alex. Uebers.: ein jeder. Für *ἐπί* vor *πάντι ῥήμ.* (so die alex. Uebers. und der text. rec.) liest Lachmann *ἐν* — beides gangbare Formeln. *Ζήσεται*: „kann leben." *Ῥῆμα* nicht = Sache oder durch Sprechen Geschaffenes (18, 16) — hiegegen schon das *ἐκπορ. διὰ στόμ.* (diess ganz hebraisirend: Luk. 4, 22) — sondern Geheiss.

V. 5. *Τότε* ist wiederum nicht gerade Zeitpartikel, sondern reiht an und verknüpft die Sache. „So zurückgewiesen." Eine unmittelbare Folge der Versuchungen meint wohl der Evangelist nicht. Beim Luk. ist diese zweite Versuchung die dritte, indem er hier sogleich die auf dem hohen Berge

folgen lässt: wohl nicht aus psychologischen Gründen (Grotius), sondern lokalen, um die Versuchungen in der Wüste zusammenzustellen. Aber die Ordnung des Matthäus ist die allein richtige, wegen der Steigerung des Sinnes. *Παραλαμβάνει* wie V. 8 hier stärker als 1, 20. 2, 13: zauberisch fortnehmen. *Ἁγία πόλις* (Jes. 48, 2) immer nur im ungewöhnlichen, prophetisch poetischen Stil: 24, 15. 27, 53. Apoc. 11, 2. 21, 22. *Πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* (hier nur und in der Parall. bei Luk.) ist vielseitig. Jenes *πτερύγιον* bedeutet entweder das Aeusserste, Höchste, *fastigium*, oder das Flügelartige, die Seiten von Etwas (dem hohenpr. Gewand: 2 Mos. 28, 26 u. o.). Wahrscheinlich ist hier die Spitze, Zinne der königlichen Halle gemeint von schwindelnder Höhe, von der man (Joseph. *Antiqq. jud.* 15. 11, 5) in das tiefe Thal Josaphat herabsah. *Ἱερόν*, nicht *ναός*. Das *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* gebraucht, wahrscheinlich in anderer Bedeutung, Hegesippus bei Euseb. *hist. eccl.* 2, 23: Jacobus Justus (Alphäi Sohn) sei dort von den Juden herabgestürzt worden. V. 6. „Stürze dich herab, denn es steht geschrieben.“ Satan beruft sich auf die Schrift — das Böse selbst das Heiligste missbrauchend, um sich des Menschen zu bemächtigen (Shakspeare im *Kaufm. von Vened.*: „der Teufel kann sich auf die Schrift berufen: ein arg Gemüth, das heil'ges Zeugniss darbringt, ist wie der Schalk mit Lächeln auf der Wange“). Absichtlich ist es wohl, dass dabei das Original im rohesten Wortverstande genommen wird, auf ausserordentliche Wirksamkeit Gottes bezogen. Ps. 91, 11 f. ist vom Schutze der Frommen überhaupt die Rede, dann dieses auf den Messias angewendet. Aber nach *ἐντελεῖται περὶ σοῦ* hat das Orig. und die alexandr. Uebersetzung noch: *τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου* — das Letzte passte nicht; jenes *τοῦ διαφ. σε* hat Lukas. „Er wird seinen Engeln deinetwegen Auftrag geben, und sie werden dich auf den Händen tragen,

dass du deinen Fuss nicht an einen Stein stossest." Orig.: über den Boden heben; hier: tragend hinwegführen. Da *καί* sich nicht in der alex. Uebers. findet, haben Schott u. And. ein Colon darnach gesetzt; diess ist unnöthig.

V. 7. *Πάλιν* = im Gegentheile (2 Kor. 10, 7. Gal. 5, 3). „Hinwiederum steht geschrieben." *Οὐκ ἐκπειράσεις* — 5 Mos. 6, 16 (vgl. 2 Mos. 17, 7. Ps. 95, 8 f. Hebr. 3, 8). Gott versuchen heisst, ihn zu Thaten und Wunderwerken auffordern: entweder durch ungeduldige Klage, oder durch thörichtes Wagen, oder auch durch Frevel (AG. 15, 10), welche die göttliche Rache herausfordern. Hier das Zweite: dem frommen Gottvertrauen steht dieses entgegen, ein unrechtes und um menschlicher Thorheit willen.

V. 8. *Πάλιν* zu *παραλαμβάνει* — ein neues Entführen. Die Ausdrücke im Folgenden selbst führen auf Uneigentliches hin — „mächtig hoher Berg — alle Weltreiche und ihre Pracht", den Umfang, den Reichthum. *Πάσας* und *τοῦ κόσμου*, eben weil es uneigentliche Rede ist, darf man nicht zu mildern oder auszudeuten suchen — verschiedene, und Reiche der Welt im beschränkteren Sinne etwa gefasst. *Ὁ κόσμος* bedeutet vielmehr die heidnische Welt, welche ja dem Satan angehört in der jüdischen Meinung. Daher V. 9 die Rede: „ich dir gebe — niederfällst und mich anbetest." Vgl. Apoc. 13, 2 und, wiewohl mehr im geistigen Sinne in der urchristlichen Sprache, *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου* Joh. 12, 31 und *κοσμοκράτωρ* Ephes. 6, 12.

V. 10. „Weiche von mir", *ὀπίσω μου* von der neuern Kritik (doch Lachmann zweifelnd) aufgenommen. Vgl. 16, 23 u. Mark. 8, 33. Der gewöhnliche Text (Griesbach *comment. crit.* 1, 38) liess es wahrscheinlich weg, weil er es falsch deutete (noch Fritzsche so): „Folge mir nach" (wie V. 19), „huldige mir." Bei Lukas ist die Formel kritisch streitig: *ὕπαγε ὀπίσω μου*. Die Stelle ist die im Judenthum

klassische 5 Mos. 6, 13. Aber das προσκυνήσεις (die alex. Uebers. φοβηθήση) ist hier ganz dem Worte der Versuchung gemäss.

V. 11. Τότε ἀφίησιν — weil er erkannt als der Versucher (entgeg. παραλαμβάνειν), liess er von ihm ab. Das καὶ ἰδού u. s. w. lässt nun vollends am bildlichen Sinne der Rede nicht zweifeln. Markus nur hat noch den Beisatz. Διακονεῖν vom Speisereichen gesagt, für das Bedürfniss sorgen (8, 15. 25, 44. 27, 55). Engeldienste dieser Art: 1 Kön. 19, 5 ff. Doch ist die Bedeutung der Formel hier wohl nicht blos diese äusserliche, sondern die mehr innerliche (Joh. 1, 52 — Matth. 26, 53. Luk. 22, 43), Gegensatz zur Versuchung: nachdem das Satanische von ihm gestossen war, trat die Verbindung mit dem Göttlichen desto klarer, reiner, bleibender ein.

Was also den Sinn des Ganzen anlangt, so bleibt er klar, erhaben und edel; es ist eine Fülle psychologischer, sittlicher Gedanken darin: und am Wenigsten kann Verlegenheit eintreten für den praktischen Gebrauch der Stelle. Aber über die Form, die Composition derselben wird wohl immer Meinungsverschiedenheit Statt finden. Die Literatur s. bei Hase *d. Leben Jesu.* 3 Aufl. (Leipz. 1840) 86 ff. Vgl. d. Abhandlungen von Usteri und Hasert in *Ullmann's* u. *Umbreit's theol. Studien u. Kritik.* 1829. 3, 449 ff. 1830. 1, 66 ff. 1832. 4, 768 ff. und dazu Ullmann *üb. d. Sündlosigk. Jesu.* 3. Aufl. (Hamb. 1836) Beil. 1. Wir bemerken kürzlich Folgendes: 1. Wie die Erzählung gegeben ist, kann entschieden unter ὁ διάβολος nur Satan verstanden werden; auch die ganze Schilderung ist nur diesem angemessen, keinem Menschen (Priester, Pharisäer, Mitgliede des Synedrium). Diese Ansicht wurde zuerst von Herm. von der Hardt (*exegesis locorum difficil. quat. evangg.* p. 470 ss.) aufgestellt, dann noch von Feilmoser (*Tübing.*

theol. Quartalschr. 1828. 1 f.) und zuletzt von Kühnoel vertheidigt. Es müsste wenigstens die ganze Erzählung umgeschmolzen worden sein, wenn ein solches gewöhnliches, menschliches Ereigniss auch nur zum Grunde gelegen hätte. Die altkirchliche Ansicht fand Satan ursprünglich gemeint und wirklich erschienen darin, wiewohl diese Stelle allein von einer sichtbaren Erscheinung desselben sprechen würde. P. Ewald *die Versuchung Christi mit Bezugnahme auf d. Versuch. der Protopl.* Baireuth 1838. Die neueste (mythische) Auffassung (Strauss, de Wette) ist zu jener Meinung zurückgekehrt; dabei wird meist vorausgesetzt, dass eine solche Annahme, eine satanische Versuchung des Messias, bei den Juden im Umlauf gewesen sei: doch dieses ist nicht erweisbar, und unsere Erzählung hat einen zu sinnvollen Charakter. 2. Eine Milderung der Satanserklärung fand bei den Antiochenern (Theodor. Mops., Chrysostom.) Statt; sie nahmen Satans Einwirkung an, aber auf den Geist Jesu: eben weil man sich an das Aeusserliche der Erscheinung und der Wirkungen Satans stiess. 3. Davon ist die Erklärung wenig unterschieden, welche entweder eine Vision oder ein Traumgesicht annahm (so selbst Calvin und Oecolampadius — Wetstein, Paulus). Aber diese Meinung kommt eigentlich mit der ganz überein von einer inneren Versuchung; denn ohne einen schon vorhandenen inneren Kampf würden solche Phantasieen nicht haben Statt finden können. 4. Bei Weitem die Meisten (am ausführlichsten Bertholdt: *tres priores evangg. tentationem J. C. a diabolo ad merum visum internum revocare demonstratur.* Erlang. 1812. 4. — *Opuscc. ed. Winer.* Lips. 1824. 50 ss.) sehen die Erzählung als eine jüdische Form an, in welcher eine innerliche Versuchung dargestellt worden sei. Aber bei allen psychologisch sittlichen Unterscheidungen (Ullmann, Weisse) wird es schwer sein,

diese mit der Idealität (Sündlosigkeit) Jesu zu vereinigen, an welcher doch die Meisten dieser Ansicht festhalten. Dazu kommt, dass eine innere Versuchung dieser Art kaum bei Jesu gedenkbar ist, eine Versuchung zu ganz rohen, jüdischen Vorstellungen und Erwartungen und bis zum äussersten Abfall von Gott. Endlich würden die Jünger bei ihrer unleugbar idealen Ansicht von Jesus gewiss diese Darstellung nicht gegeben oder festgehalten haben. Hebr. 2, 18 und 4, 15 wird die Versuchung blos als äusserliche dargestellt und ohne Sünde. 5. Allen scheint die vornehmlich von Schleiermacher (*über d. Schriften d. Luk.* 54 ff.) und Alex. Schweizer (*exeg. hist. Darstellung d. Versuchungsgesch.* — Anhang zu: *Kritik d. Gegensätze zwisch. Rationalismus u. Supernaturalismus.* Zür. 1833) vorgetragene Auffassung vorzuziehen zu sein, nach welcher die Erzählung freie Allegorie oder Parabel von Etwas ist, was im Allgemeinen sich hätte begeben können, aber was Jesus von Anfang an von sich gewiesen habe, also was wirklich nicht geschehen sei — nämlich die persönliche, weltliche Messiaswürde zu suchen, welche er als Abfall von Gott erkannt habe. Hat Jesus diese Parabel etwa selbst erzählt, so erklärt sich 1. die grosse Uebereinstimmung im Ganzen in einer Sache, welche den ersten Jüngern so dunkel sein musste; 2. die ähnliche Rede Jesu Luk. 10, 18 und 22, 37: „den Satan gesehen." 3. Ungewiss bleibt es, in wieweit die Jünger das Uneigentliche der Erzählung eingesehen haben. — Aber das Wahrscheinlichste ist wohl, dass Alles in der Erzählung, also auch dieser besondere Aufenthalt in der Wüste, zum Bilde gehöre. Wenigstens würde es schwer sein, eine Grenze zu bestimmen zwischen dem Eigentlichen und Uneigentlichen der Erzählung.

Hier folgt nun der Anfang der Darstellung vom eigentlichen öffentlichen Leben Jesu — Lehre, Jüngergewin-

nen, Thaten — durch den übrigen Theil von Kap. 4. Die drei ersten Evangelisten übergehen (nach dem Bericht des Johannes) die früheste Zeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu; denn schon vor der Gefangenschaft des Täufers hat Jesus nach Joh. 3, 24 (vgl. 2, 13) von Galiläa eine Reise gethan zum Paschafest in Jerusalem, und die Reise, welche hier V. 12 erwähnt wird, ist also bei Joh. erst die 4, 1. 43. Ueberhaupt erwähnen die drei ersten Evangelisten nur die letzte Reise Jesu nach Jerusalem. In der That aber passen die inneren Umstände der Erzählung der Drei und des Johannes genau zu einander. 1. Das Auffallende bei Matthäus, Jesus sei aus Judäa gegangen nach Galiläa wegen der Gefangennahme des Täufers: nach Galiläa auf das eigentliche Gebiet des Herodes Antipas: erklärt sich aus Johannes, welcher die Befürchtung Jesu mehr auf die Pharisäer und ihren Einfluss bezieht. — Γαλιλαία kann nicht, wie Grotius und Wetstein zur Vermeidung der Schwierigkeit annahmen, blos den dem Antipas nicht untergebenen Theil von Galiläa bedeuten. 2. Das Jüngergewinnen V. 18 ff., während er sie bei Johannes (1, 42 ff.) längst schon und auch die hier Erwähnten zu Jüngern hat, ist nicht gegen die Erzählung des Johannes; denn vorher wird Jesu Verhältniss zu seinen Jüngern immer nur als ein weiteres, freieres auch bei Johannes dargestellt.

V. 12. Das παραδοθῆναι des Täufers wird 14, 3 ff. genauer erzählt. Er wurde in Machärus am todten Meer gefangen gehalten (Joseph. *Antiqq. jud.* 18. 5, 2). Ἀνεχώρησαν wie 2, 22 vom Ausweichen.

V. 13. Καταλιπὼν τὴν Ναζαρέτ — die 2, 23 gewiss; auch hier κατοικεῖν — jetzt wohl nicht, wenigstens bei Matthäus, wegen der Verachtung der Nazarener gegen ihn (13, 53 ff.), sondern wegen der gelegeneren Stelle. Doch Luk. 4, 16—30 lässt schon jetzt eine solche Scene dort geschehen.

„Kapernaum am See, an der Grenze von Sebulon und Naphthali.“ Wegen der prophetischen Stelle im sogleich Folgenden wird diese Bezeichnung in altisraelitischem Stil gemacht. Kapernaum heisst von da an (9, 1) *ἰδία πόλις*. Dem Orte nach unbestimmte Erzählungen der Evangelisten gehören wohl in diese galiläische Stadt. Sie lag am nördlichen Ufer des Sees von Tiberias diesseits des Jordan. Bald wird sie *Καπερναούμ*, bald *Καφαρναούμ* (Lachmann) geschrieben (Joseph. *vit.* 72: *Κεφαρνώμη*); dieses ist das Ursprüngliche: Stadt des Trostes (כְּפַר נַחוּם) oder der Anmuth (נָעוּם). Die Gegend ist bekannt ihrer Schönheit wegen. Joseph. *de bell. jud.* 3. 10, 8 erwähnt einen Quell *Καπαρναούμ*. Die geringen und zweifelhaften Reste Tel Hum (= Kameelenhügel) haben Schubert (*Reise in d. Morgenland* 3, 251 f.) veranlasst, die Weissagung Jesu über Kapernaum (Matth. 11, 23 f., Luk. 10, 15) als erfüllt darzustellen. — Galiläa aber, in welchem der Herr nach den drei ersten Evangelien vornehmlich wirkte, war gelegen für jede freiere und geistige Wirksamkeit: theils wegen des kräftig freien Charakters seiner Bewohner, theils weil dort das jüdische Element sehr gemischt war, theils wegen der Entfernung und Unabhängigkeit von Jerusalem, dem Mittelpunkte des eigentlichen Judenthums. G. Less *de Galilaea, opportuno servatoris miraculorum theatro*, in *Opuscc. theol.* (Gotting. 1781) 2, 369 ss.

Wieder hier bei einer Epoche im Leben Jesu eine prophetische Stelle V. 14--16: Jes. 8, 23. 9, 1 — nicht nach der alexandr. Uebersetzung, sondern nach dem Hebräischen, doch freier wiedergegeben. Das Original hat: ein Retter auftretend an der Grenze gegen die Syrier und Assyrier. Aber was dort von diesem Grenzlande überhaupt gesagt war, wird vom Evangelisten auf Kapernaum angewendet als den Ort, wo sich Sebulon und Naphthali berührten. — Alles, *γῆ — ἐθνῶν*, sind Nominative, denen *λαός* entspricht als das-

selbe Subjekt: „das Land von Sebulon und Naphthali, an der Strasse des Meeres, jenseits des Jordan, Galiläa der Heiden; das Volk" u. s. w. Ὁδόν ist immer gelesen worden, wenngleich die Lateiner es als Vocativ übersetzten. Fritzsche liest ὁδός, was aber unpassend wäre, denn kaum konnte dieses, die Strasse, Bezeichnung des Landes sein; ὁδόν ist vielmehr s. v. a. auf dem Wege. Ὁδὸς θαλάσσης (vgl. μετοικεσία Βαβυλῶνος 1, 11 f.) nicht = Weg zum Meer, sondern: am Meer. Das Meer ist hier das galiläische, nicht das mittelländische, denn an diesem lag in Galiläa das Stammesgebiet Asser. Wahrscheinlich hiess damals die Gegend von Kapernaum so im Volke und sie ist noch jetzt Caravanenstrasse von Damaskus zum mittelländischen Meere, *via maris* genannt. Πέραν τοῦ Ἰορδάνου gewiss nicht diesseits hier, sodass die Bezeichnung von Peräa aus gemacht wäre, sondern es ist der Theil des kapernaitischen Gebiets jenseits gemeint, und bei'm Evangelisten scheinen mit ὁδὸν θαλάσσης und πέραν τ. Ἰορδάνου zwei verschiedene Gegenden bezeichnet zu werden, doch, wie eben gesagt, galiläische, ja kapernaitische (Paulus und And. verstehen πέραν τ. Ἰορδ. von Peräa). Also: Alles dieses Land, an der Strasse des Meeres und jenseits. Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν — so auch die alexandr. Uebersetzung. Das Original: גְּלִיל הַגּוֹיִם = Kreis der Heiden; so hiess diese Gegend als Grenzgegend, ja anfangs von Phöniziern bewohnt: früher nur mit הַגָּלִיל und ähnlichen Namen bezeichnet. Jos. 20, 7. 21, 32. 1 Kön. 9, 11. 2 Kön. 15, 29. Von dieser Bezeichnung erhielt das Land den Namen Galiläa. So 1 Makk. 5, 15: Γαλιλ. ἀλλοφύλων. — Also schon im Namen lag etwas, was die Juden abgeneigt davon machte. — V. 16: Dunkel — Licht im Orig. (anders Paulus u. And.) gewiss = Elend — Rettung. Hier: geistig Dunkel — Licht; doch ist darunter nicht gerade nur Belehrung verstanden, sondern Erregung, Belebung

von Geist und Gemüth. „— im Dunkel wohnt — Licht geschaut — — wohnen im Lande und in der Nacht des Todes — ist ein Licht erschienen:“ steigender Parallelismus. Καθῆσθαι wie καθίσαι sonst = wohnen. Τοῖς — αὐτοῖς 3, 12. Σκιὰ θανάτου (Luk. 1, 79) ist alexandr. Uebersetzung von צַלְמָוֶת. Schatten des Todes = bis zur Nacht des Schattenreiches düster. Das σκ. θαν. ist nur wie Prädikat von χώρα θανάτου anzusehen: Land des Todes, weil es die Nacht des Todes in sich trägt.

V. 17. Ἀπὸ τότε — nachdem er seinen festen Sitz gefunden. Ἤρξατο steht nicht pleonastisch, sondern ganz eigentlich. Auch Jesus ruft jetzt noch ἤγγικε, wie der Täufer — im Abstraktum, und nicht: Er sei Messias: — nicht als wenn er dieses jetzt sich noch nicht beigelegt habe, sondern fortwährend war dieses vom Reiche Gottes die eigentliche Verkündigung Jesu.

V. 18—22. Erste Berufung von vier Jüngern, nämlich, wie schon oben bemerkt, zu bleibender und bestimmter Verbindung.

Περιπατῶν ist wohl schon vom Lehrgeschäft Jesu gebraucht. Θάλασσα τῆς Γαλιλαίας (15, 29. Mark. 7, 31), sonst ἡ θάλασσα; bei Johannes ἡ θάλ. τῆς Τιβεριάδος (6, 1. 21, 1), bei Lukas wie bei Josephus λίμνη Γεννησαρέτ (5, 1). Simon ist der griechische Name statt Συμεών (AG. 15, 14 u. 2 Petr. 1, 1). Es war damalige Art der Juden, griechische und palästinensische Namen zu verbinden — entweder zwei neben einander, oder zwei verschiedene Formen desselben. Auch Andreas war ein Name zwiefacher Art. Ὁ λεγόμενος Πέτρος kann bedeuten: „welcher schon jetzt den Namen führt.“ Aber es konnte auch die Erzählung 16, 18 nur die Bestätigung einer solchen Namengebung sein sollen, und wirklich giebt es Joh. 1, 43 so an, die einzige Stelle in den Evangelien, in welcher Petrus Kepha heisst. Sonst würde jenes

bedeuten: „welcher den Namen später geführt hat" und würde hier als etwas Bekanntes angeführt. Gewiss sollte die Festigkeit des Petrus mit dem Namen bezeichnet werden. Im ganzen Alterthum war diese Sitte, durch neue Beinamen Jünger zu bezeichnen. Nach Joh. 1, 44 waren die Männer von dem Bethsaida diesseits (westlich) des Sees, von Kapernaum nicht weit entfernt. V. 19: *Δεῦτε ὀπίσω μου* = *ἀκολουθεῖτέ μοι* (20, 22. 9, 9. 19, 21). So jenes Luk. 9, 23. 14, 27 — folgen für das ganze Leben, nicht blos augenblickliches Mitwandern. „Menschenfischer" nach allegorisch bildlichem Ausdruck hier angeknüpft an das, was sie jetzt trieben. Man darf dabei nicht an altgriechische Formeln denken: *θήρα*, *θηρᾶν*, *ἀγκιστρεύειν*, was Wetstein anführt, ist von der Redekunst gebraucht. Hier bedeutet jenes mehr: Menschen gewinnen, nicht für sich, sondern für die göttliche Sache. Demnach ist es nicht blos heiteres Witzwort.

V. 20. *Ἀφέντες τὰ δίκτυα* — die Arbeit verlassend, also ohne Vorbereitung. Die V. 21 Genannten werden bei Luk. 5, 10 beide als Gefährten von Andreas und Petrus genannt. *Ζεβεδαῖος* hebr. Zabdai. *Καταρτίζοντας* bereitend (zum Fang) oder ausbessernd. „Und er rief sie," zu ihm zu treten. V. 22: „Diese selbst Habe und Vater verlassend," diess 19, 27 von den Jüngern als ihr Verdienst erwähnt. Vgl. aber 8, 21. Aehnlich ist die Berufung des Elisa durch den Propheten Elia 1 Kön. 19, 19 ff. Doch ist nicht gerade anzunehmen, dass Jesus seine Handlung demgemäss eingerichtet habe, geschweige dass unsere Erzählung ganz dorther entstanden sei.

V. 23—25: Kurze Darstellung der Wirksamkeit Jesu in Galiläa. So auch unten 9, 25 ff. vor einem bedeutenden Abschnitte ein solcher zusammenfassender Bericht.

Περιάγειν — 9, 35. 23, 15. Mark. 6, 6; vgl. AG. 10, 38: *διῆλθεν εὐεργετῶν*. *Αὐτῶν* scil. *τῶν Γαλιλαίων*. Das

Lehren in den Synagogen, vom Verkündigen des Gottesreiches unterschieden, bestand in Schriftdeutung, Schriftanwendung; es war auch den fremden wie den nichtrabbinischen Lehrern überall gestattet (Luk. 4, 16 ff. AG. 13, 14 ff.). Beides steht neben einander, wie ja auch die Worte, Lehre Jesu Beides bedeuten: nicht nur einzelne Belehrungen, Sprüche, sondern auch das Wesentliche, jene Verkündigung vom Reiche Gottes. Synagogen gab es in allen jüdischen Städten, selbst im Auslande, wo nicht blos *προσευχαί* (AG. 16, 13). *Κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον* wie V. 17 *κηρύσσειν* schlechthin; *εὐαγγ. τ. βασιλ.*, wie sonst *εὐαγγέλιον* für sich. „Heilend alle Krankheiten und alle Uebel im Volk.“ *Ἐν τῷ λαῷ*, ohne besondere Bedeutung, verstärkt blos das *πᾶσαν*, wiewohl dieses hier auch nur allerlei bedeuten kann. *Μαλακία* — Krankheit, ursprünglich mehr aus Schwäche (5 Mos. 28, 61); es findet sich blos bei Matthäus 9, 35 u. 10, 1 neben *νόσος*. Diese Heilungen haben hier noch einen zweideutigen Charakter, ob als Wunderakt oder nur als Wohlthaten, wie AG. 10, 38.

V. 24. „Sein Ruf — in ganz Syrien,“ dieses wie V. 25 ausgeführt: die römische Provinz Syrien (Gal. 1, 21). So sind die *κακῶς ἔχοντες* Genus von dem Folgenden: *ποικίλαις* — *παραλυτικούς*. Das *ποικίλαις νόσοις* hängt ohne Zweifel auch von *συνεχομένους* ab; anders der Syr. und Euthym., welche jenes zu *κακῶς ἔχοντας* beziehen. *Συνέχεσθαι* bei Luk. noch: auch klassisch, als ärztliches Wort. *Βάσανοι* (— *νίζεσθαι*) sind Krankheiten mit Schmerz. „Dämonische, Mondsüchtige, Gliederkranke.“ Sie werden wahrscheinlich als diejenigen erwähnt, deren Geschichten sich am meisten in den Evangelien finden. Es sind gerade solche, deren Heilung vornehmlich auf dem geistigen Wege, durch geistige Uebermacht, erfolgen konnte. Ueber Dämonische ist hier nicht ausführlicher zu handeln. Vgl. Strauss *Leben Jesu* 2, 5 ff. Wir bemerken nur Folgendes: 1. Die Darstellung des Josephus

(*de bell. jud.* 7. 6, 3), welche von Vielen getheilt wird und in den neuesten Geschichten Dämonischer in Würtemberg wieder hervorgetreten ist: diese Dämonia seien die Geister böser Abgeschiedener (ähnlich Justinus Mart. *apol.* 1, 18) — lässt sich nicht beweisen aus den damaligen jüdischen Meinungen vom Geschick der Abgeschiedenen; wenigstens in der evangelischen Geschichte zeigen sich die Dämonischen nie anders, denn als von eigentlichen Dämonen besessen. 2. Der Begriff des Dämonischen war sehr weit, auch in der alten Kirche. Alle Uebel hiessen so, welche unerklärlich, unheilbar waren, besonders auch mit Seelenleiden oder Geistesstörung zusammenhingen, oder auch nur innerliche. Dieser Glaube war übrigens weit mehr noch der gemeinsame der alten Welt, und daher, weil er mehr heidnisch war, wohl nach Galiläa versetzt. Manche Spuren führen dahin, dass die messianische Volkserwartung oft diese Krankheiten gefördert habe. — *Σεληνιαζόμενοι* — *lunatici*, griech. *σεληνιακοί* — in der Volkssprache wahrscheinlich meist im weitern Sinne gebraucht: nur noch 17, 15. Mark. 9, 18. Luk. 9, 39. Es sind hier Epileptische gemeint. *Παραλυτικοί* (9, 6) ist auch von unbestimmter oder weiterer Bedeutung: Gliederkranke oder Starrsüchtige (*παράλυσις* = *πάρεσις*, *remissio membrorum*).

V. 25. *Ἀκολούθησαν* entweder Hülfsbedürftige oder auch Schaulustige. „Von Galiläa und Dekapolis, von Jerusalem und Judäa, und von jenseits des Jordan.“ Die Beschreibung ist nicht geographisch genau: Dekapolis gehörte zum Theil auch nach Peräa, zum Theil nach Galiläa; aber selbst weiter nördlich in Syrien lagen Städte der Dekapolis. Doch ist der Name vieldeutig gewesen; Plinius *hist. nat.* 5, 18: *non omnes eadem oppida observant.* Jerusalem und Judäa nach altem Sprachgebrauche verbunden (*Ζεύς* und *θεοί*): das Vornehmste und das Ganze. Samariter sind nicht mit genannt; überhaupt erwähnen nur Lukas und Johannes solche als An-

hänger Jesu, jedoch nicht als Menschen, welche ihm gefolgt seien.

Hier aber eilt der Evangelist zu der Rede vom Berge: Kap. 5—7. Gerade wie das Gespräch mit Nikodemus (Joh. 3) sollte diese Sinn und Endzweck Jesu darstellen, sogleich im Eingange, ohne dass sie (de Wette) ein Gegenstück zu der Gesetzgebung auf Sinai hätte sein sollen. Matthäus giebt sie so, in diesem Umfang und in dieser Zeit allein. Lukas hat sie erst 6, 20—49 als Bergrede: aber 1. überall eigenthümlich gestellt und das Ganze nur an die Apostel gesprochen; daher auch 2. in eine Zeit gestellt, in welcher diese schon eine bestimmtere Stellung zu der Sache haben konnten. Die allgemeine Uebereinstimmung bei grossen Abweichungen beweist wohl für die Tradition von einer solchen umfassenden Bergrede; merkwürdig ist auch die offenbare Beziehung vieler Stellen im Briefe Jacobi auf dieselbe. Aber die Stellung und Anordnung bei Matthäus hat bestimmte Vorzüge; doch mag seine Grundurkunde Manches aus anderen gelegentlichen Reden Jesu hereingewebt haben: so findet sich Vieles der Art bei Lukas zerstreut. Ohne dass diese Rede, als Volksrede, strengen Zusammenhang hätte, lässt sich doch ein bestimmter Gedankengang leicht nachweisen. Sie ist an die Jünger im weitern Sinne gerichtet, d. i. an die Menschen, welche sich an Jesu anschlossen, und spricht so über die Bestimmung der Genossen von der neuen Sache. Wie das Gespräch mit Nikodemus, behandelt sie diese Sache im Gegensatze zum Judenthum — 1. gegen die jüdischen Erwartungen vom Messias 5, 3—12: an deren Stelle tritt der Segen bescheidener Frömmigkeit; 2. gegen die jüdische Lehrweise 5, 13—48: da das Judenthum mehr im Praktisch-Sittlichen fehlte als im Glauben und der Meinung, so hat es auch diese Zurechtweisung allein mit Solchem zu thun; 3. gegen die jüdische Handlungsweise 6, 1—7, 12. Der

Epilog 7, 13 ff. fordert auf zur Erwägung und Aufnahme seiner Rede, wie diese eben gewesen.

Diese Rede vom Berge ist stets als eine heilige Urkunde angesehen und mit Interesse behandelt worden. Vornehmlich wurden die neun Seligpreisungen ein besonderer Gegenstand der Deutung, zumeist in der griechischen Kirche, welche sie als ein Gegenstück zu den zehen Geboten auf sinnvolle Weise darstellt. — Augustinus *de sermone domini in monte lib.* 2. Opp. ed. Bened. Tom. 3. Luther *Auslegung des* 5. 6. 7. *Cap. Matth.* Ausg. v. *Walch* 7, 534 ff. D. J. Pott *de natura atque indole orationis montanae et de nonnullis hujus orat. explicandae praeceptis.* Helmst. 1788. 4. J. G. Rau *Untersuch. die wahre Ansicht der Bergpred. betr.* Erlang. 1805. Tholuck *philol. theol. Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matth.* Hamb. (1833) 1835. Praktisch sind: J. J. Stolz *Geist der Sittenlehre Jesu in Betrachtungen über d. Bergpred.* Lemgo 1792 f. 3 Bde. J. A. Mau *die Bergpred. Christi nach Matth. homil. bearbeitet.* Hamb. 1836. K. Zimmermann *die Bergpred. Jesu Chr. in relig. Vorträgen behandelt.* Neust. a. d. O. 1836 f. 2 Bde. F. Arndt *die Bergpred. Jesu Chr. in* 17 *Betrachtt.* Magdeb. 1838 f. 2 Bde. Kl. Harms *die Bergrede des Herrn in* 21 *Predigten vorgetr.* Kiel 1841. Ch. F. Kling *die Bergpr. Christi nach Matth. für nachdenk. Christen erklärt.* Marb. 1841.

V. 1. Das Bergbesteigen ist sonst in den Evangelien gewöhnlich ein Versuch, sich von der Menge zurückzuziehen (15, 29. Mark. 3, 13). *Καθίζειν* mit der Absicht zu lehren (Luk. 4, 20). Die Jünger sind zwar deutlich von ὄχλοις unterschieden, doch gehören sie als die Jesu Näherstehenden wohl zu diesen, und 7, 28 hören die ὄχλοι die Rede mit an. *Τὸ ὄρος* ist dem Zusammenhange nach ein Berg wenigstens in Galiläa (4, 23), vielleicht auch nahe bei Kapernaum; denn 8, 5 und Luk. 7, 1 finden wir Jesum sogleich darauf dort.

Und wirklich heisst in der christlichen Sage ein Berg zwischen Tiberias und dem Tabor der Berg der Seligkeiten (von den Muhamedanern Kerun el Hottein d. i. Hörner von Hittin genannt); auf ihm stand vormals eine Kirche. Vgl. Schubert *Reise in das Morgenland* 3, 223 und v. Raumer *Palästina* 31. Andere verstehen den isolirt in der Ebene liegenden Berg Tabor. *Ἀνοίξας τὸ στόμα* führt, wie Hiob 3, 1, gewöhnlich bedeutendere Reden ein.

V. 3—12: Seligpreisungen. Bescheidene Frömmigkeit und ihr geistiger Segen wird der messianischen Stimmung und ihren Ansprüchen entgegengesetzt. Es findet keine besondere Rücksicht in diesen Segensformeln Statt auf die Verfluchungen im Gesetz, 5 Mos. 27, oder auf den Anfang der Psalmen (Grotius). Diese Formeln, wie die entgegengesetzten des Weherufes (23, 13 ff.; auch bei Luk. 6, 24 ff. hier nach den Segensformeln), waren im Lehrstile die gewöhnlichen, um aufzufordern oder abzuschrekken. In allen diesen Versen giebt der zweite Satz mit *ὅτι* den Beweis für das *μακάριοι.* Und jene zweiten Sätze insgesammt geben messianische Formeln. Also: „sie gelangen wirklich zum messianischen Reiche;“ aber im Zusammenhange liegt, dass dieses ein anderes, als das jüdische sein werde: — das wahre, ideale. Der nächste Sinn der Formeln ist allerdings lokal und polemisch; jedoch der allgemeine Gedanke ist bleibend: „im Christenthum ist Alles innerlich, geistig, aber es wirkt von da beseligend nach Aussen.“ Und so bleiben sie ein ewiges Wort. — G. C. Knapp *explanatio loci Matth.* 5, 3 *et proxime sequentium aliquot sententiarum.* Hal. 1801. 4, in *Scriptt. var. argum.* (ed. 2.) 2, 349 ss. Herder *die Seligpreisungen Christi*, in *Werkk. z. Rel. u. Theol.* B. 4. Gf. Aug. Fischer *Predigten über d. acht Seligkeiten.* München 1834. N. Nielsen *die Seligpreisungen unseres Herrn in neun Predigten.* Lübeck 1838.

V. 3. *Αὐτῶν ἐστί* (19, 14) = ihnen gehört es — nicht als Mitherrschenden, sondern als Theilnehmern. Hier wird also das Himmelreich schon als bestehend (anders 4, 17) beschrieben. *Τῷ πνεύματι* gehört gewiss zu *πτωχοί*, nicht zu *μακάριοι* („selig im Geiste, in geistiger Weise“ — Paulus, Kühnoel; oder *judice spiritu*, „für den Geist“ — Wetstein). Dann werden die Armen, welche so ihre Bedeutung für sich haben würden, wie gewöhnlich im A. T. (vgl. Jac. 2, 5), von Demüthigen, Frommen verstanden. Dazu steht *πτωχοί* zu kahl und *τῷ πνεύματι* würde überflüssig sein; auch im Folgenden steht *μακάριοι* schlechthin (vgl. auch V. 8). Anders Luk. 6, 20, welcher *τῷ πνεύμ.* nicht hat. Vielmehr gehört *πτωχ. τ. πνεύμ.* zusammen. Aber dieses fasst man entweder 1. wirklich arm am Geiste, nämlich am herrschenden, geltenden, dem jüdischen (Fritzsche), oder 2. als arm am Geiste geltend, oder 3. arm sein wollend (Chrysost. *πν.* = *προαίρεσις*), oder 4. sich arm fühlend (Tholuck). Doch *πνεῦμα* bedeutet nur das innere Leben, und „die geistlich Armen“ (Luther), „die Armen am oder im Geiste,“ sind die bescheiden Frommen (Ps. 18, 27. Jes. 57, 15. 61, 1. 66, 2; im Stile des A. T. bedurfte das *πτωχοί* gar nicht des Beisatzes *ἐν πνεύματι*): von einer anderen Seite, dem jüdischen Wissen entgegen, werden diese einfach Frommen glücklich gepriesen 11, 25 und Luk. 10, 21. Die Erklärung de Wette's, nach welcher *πτωχοί* sein sollen „den Messias Erwartende,“ nämlich auf geistige Weise (Luk. 4, 18), trägt zu Viel in das Wort hinein.

V. 4. „Trauernden — erfreut,“ die Form nach Jes. 61, 2: *παρακαλέσαι τοὺς πενθοῦντας*. Aber bei Matthäus sind die Trauernden gewiss nicht die um sich und ihre äusseren Angelegenheiten Betrübten (Augustin., Luther, Paulus), denn überall hier werden nicht äusserliche, sondern inner-

liche Zustände bezeichnet. Also: die um den damaligen Zustand von Welt und Volk und so freilich um sich selbst Trauernden. Die παράκλησις bedeutet daher eben das Bessere, das messianische Heil.

V. 5. Πραεῖς neben πτωχ. τ. πνεύμ. (V. 3) sind die gegen Menschen Bescheidenen, also schlichte, einfache Menschen. Vgl. 21, 5. Κληρονομεῖν τὴν γῆν — heilige Formel von Abraham her, welcher das fremde Land einzunehmen kam, dann von den Israeliten gesagt, endlich messianisch gefasst, wie 25, 34: κληρ. τὴν βασιλείαν. Hier demnach im Sinne des Ganzen: zur wahren, messianischen Bedeutung, Glückseligkeit gelangen. Die alte Kirche und Manche nach Grotius verstanden es falsch vom äusserlichen Glücke (19, 28 f.). Die Form der Stelle ist übrigens wieder nach dem A. T. — Ps. 37, 11: πραεῖς — γῆν κληρονομεῖν — wo es natürlich im eigentlichen Sinne steht. Viele griechische und lateinische Kirchenväter setzen diesen 5. Vers vor den 4., und diese Anordnung hat Lachmann aufgenommen. Auf der einen Seite ist sie sehr angemessen, da so Frömmigkeit gegen Gott (V. 3) und Bescheidenheit gegen Menschen neben einander gestellt erscheinen, auf der andern konnte sie aus Lukas hereinkommen, bei welchem (nach einer andern Auffassung des Sinnes) die Klagenden und die Hungernden (hier V. 6) neben einander stehen, aber die Hungernden schlechthin, und die πραεῖς ganz fehlen. Daher ist der text. rec. gewiss richtig.

V. 6. „Hunger und Durst nach Gerechtigkeit“ hier wohl nicht blos in der Bedeutung vom Bedürfniss (Hungern und Dursten der Seelen: Jes. 32, 6. Amos 8, 11 — Hung. nach Gottes W.: Ps. 42, 3. 43, 1), sondern vom rührigen, rüstigen Verlangen (als Steigerung von πενθεῖν). Δικαιοσύνη wie V. 20. 6, 33 = gottgefälliger Zustand — im messianischen Reiche. Also: „welche nach einem solchen

Zustande (δικαιοσύνη hat den Ton) sich sehnen — nicht nach äusserlichem Glück." Χορτασθήσονται entweder δικαιοσύνης oder überhaupt: „sie sollen Genüge, Befriedigung haben."

V. 7 ff.: Gesinnung und Zustand in seiner Gemeine. V. 7—9: die Grundgesinnung ist Liebe; V 10—12: der Zustand ist Hass und Verfolgung der Welt. — Die Liebe ist schon in der altisraelitischen Sprache der Grund alles Guten, ja des sittlich Guten selbst; die Sprache des Evangelium nahm dieses im höhern Sinne auf, hier (mit Bescheidenheit gleichartig) in besonderer Beziehung gegen die mit der äusserlichen Messiaserwartung zusammenhängende Selbstsucht und das daraus Hervorgehende. Die Verse stehen in Gradation: Liebeserweisung (7) — Liebesgesinnung (8) — gegenseitige Liebe (9). — Ἐλεήμων (ohne den Begriff der Barmherzigkeit) = thätig liebend; ἐλεεῖσθαι = von Gott Liebe empfangen: auch dieses wohl mit besonderer Beziehung auf das messianische Heil.

V. 8. Καθαροὶ τῇ καρδίᾳ und ὄπτεσθαι τὸν θεόν sind nicht im allgemeinen Sinne aufzufassen: jenes = rein d. i. lauter, edel oder ohne Schuldbewusstsein — dieses = zur Gotteserkenntniss oder Verbindung mit Gott gelangen (Olshausen, Tholuck); in der Kirche gewöhnlich vom zukünftigen Leben verstanden. Auch in der Mysteriensprache (Callimach. *Apoll.* 9): nur die Reinen gelangen zur Anschauung. Doch es ist auch nicht in zu israelitisch-jüdisch beschränktem Sinne zu verstehen (Kühnoel — 2 Kön. 25, 19: Gottes Diener sein). Der Gedanke hängt ohne Zweifel sehr eng zusammen mit dem von V. 7. Reines Herz steht im A. T. der Bösartigkeit entgegen; also = klares Gemüth, Gesinnung der Liebe (Ps. 24, 4. 51, 11. 73, 1). Aber ὄπτεσθαι τὸν θεόν, wie alle Nachsätze in der Stelle, hat messianische Bedeutung, nach Jes. 40, 5 = Gottes Gegenwart geniessen. — Auf das jenseitige Leben an-

gewendet, wie alles Messianische, und wie das Gottesreich sich ja in diesem vollenden soll: Hebr. 12, 14. 1 Joh. 3, 2.

V. 9 erinnert an Sprüchw. 12, 10: οἱ βουλόμενοι εἰρήνην εὐφρανθήσονται — aber kaum findet bei Matthäus eine wirkliche Rücksicht darauf Statt. Hier ist, wenigstens in Steigerung des Vorigen, gegenseitige Liebe gemeint: „die welche Verhältnisse der Liebe schaffen.“ Εἰρηνοποιός steht sonst nirgends im A. und N. T.; εἰρηνοποιεῖν Kol. 1, 20 — εἰρηνικός dasselbe Jac. 3, 17, anders εἰρηνεύοντες 2 Kor. 13, 11. „Werden Kinder Gottes heissen.“ Καλεῖσθαι zwar nicht dem Worte nach soviel als εἶναι, aber dem Sinne nach; nur ist es bedeutender: nicht blos äusserlich so erscheinen, sondern mit vollem Rechte es sein — ἐξουσίαν ἐχ. γενέσθαι Joh. 1, 12. Kinder Gottes s. v. a. Gottgeliebte (liebend Liebe empfangen) V. 48. Röm. 8, 29. Doch ist es auch hier messianische Formel, nach vielen prophetischen Stellen (5 Mos. 32, 43), wo: „sie sollen meine Kinder sein.“ Auf einen besonderen Namen Gottes, welchen sie führen sollten, ist gewiss nicht hingedeutet — wie auf den: Gott des Friedens (Röm. 15, 33. 1 Kor. 14, 33).

Aber V. 10—12 spricht Christus von dem Zustande der Seinen. Ganz im Gegensatze zum messianischen Glück und Glanz ist er Noth und Verfolgung: aber eben hierdurch höhere Ehre, innerliches und himmlisches Heil. Jac. 1, 2 ff. und 1 Petr. 3, 14 spielen auf diese Stelle an.

V. 10. Δικαιοσύνη (V. 6) — die gute Sache. Ὅτι — οὐρανῶν vgl. V. 3. V. 11 wendet diess bestimmter auf sie. Im ψευδόμενοι und ἕνεκεν ἐμοῦ liegt, dass seine Sache eben die gute sei. Im zweiten Satze καὶ εἴπωσι u. s. w. haben diese letzten Worte eben die Bedeutung: ψευδ. ἕν. ἐμοῦ. Das πονηρὸν ῥῆμα εἰπεῖν ist ganz gleich dem ὀνειδίζειν: „allerlei lästernde Rede.“ „Lügnerisch,“ da es um meinetwillen geschieht. Ψευδόμενοι ist oft weggelassen oder versetzt (von

Griesbach, Paulus u. And. verworfen, von Lachmann ausgelassen). Allein es hat gerade Bedeutung, es soll die δικαιοσύνη erklären. Noch weniger kann dem Sprachgebrauche nach (ῥῆμα πον. Judith 8, 8) ῥῆμα mit Lachmann weggelassen werden. Ἕνεκεν ἐμοῦ = 10, 22 u. 24, 9 διὰ τὸ ὄνομά μου — „weil ihr als die Meinigen geltet."

V. 12. Μακάριοι wird erklärt. Χαίρειν, ἀγαλλιᾶσθαι — freudig, froh sein. Das Zweite bezeichnet das fortwährend Heitere. Aehnlich χαίρειν nach εὐφραίνεσθαι Jes. 66, 10 — χαίρετε ἀγαλλιώμενοι 1 Petr. 1, 8. 4, 13. Μισθός (V. 46. 6, 1. 10, 41), ohne die Bedeutung von Vergeltung im Aeusserlichen (hiegegen schon Luk. 17, 10), bezeichnet nur das Angemessene. Es ist die Steigerung vom αὐτῶν ἐστι V. 10; denn ἐν τοῖς οὐρανοῖς (zu nehmen: im Himmel zu empfangen, wie auch Kol. 1, 5. 1 Petr. 1, 4 — nicht mit Fritzsche: im Himmel bestimmt, wie Phil. 4, 3: „Buch des Lebens") bezeichnet wohl nicht blos das zukünftige Leben, sondern, wie βασιλεία τῶν οὐρανῶν, das Gottesreich, jedoch im idealen Geiste der Frömmigkeit, das Irdische und Himmlische immer zusammengedacht. Οὕτω γὰρ — Vortheil der Würde, Ehre: die Verfolgung stellt neben die Heiligen aller Zeiten. Τοὺς πρὸ ὑμῶν scheint nicht bloser Zusatz zu sein, sondern anzudeuten, dass auch sie sich als Propheten betrachten sollen. Die Verfolgung der Propheten durch die Juden war sprüchwörtlich: 23, 29. AG. 7, 52. Jac. 5, 10.

Zu dem, worauf nun die Rede übergehen will: die Lehrweise im Judenthum zu bekämpfen, macht V. 13—16 den Uebergang: die Pflicht seiner Jünger, sich zu bilden (13) und wirksam zu sein (14—16) für die wahre Einsicht. — Die Pastoralbriefe haben immer dieses Beides neben einander: sich bilden und wirken. — In der Idee Christi lag demnach vom Anfang an das Wirken aller der Seinen für die Sache Gottes, also eine lebendige, durchaus wirksame Gemein-

schaft. Nichts spricht mehr als dieses gegen die Ableitung des Evangelium vom Essenismus.

V. 13. Das Bild des Salzes kehrt oft im gleichen Sinne wieder in den Evangelien: Mark. 9, 50. Luk. 14, 34 — nicht gehört hierher Kol. 4, 6. Man darf nicht besondere Beziehung finden wollen, etwa auf die Opfer (Tholuck — Markus 9, 49 legt sie hinein, aber nur als Nebengedanken); es ist vielmehr aus der allgemeinen Bildersprache zu erklären und bedeutet 1. Geschmack, Kraft verleihen, 2. dem innerlichen Verderben widerstehen. Man könnte Salz geradezu mit Geist übersetzen. Ἡ γῆ und ὁ κόσμος (V. 14) stehen hier, ohne Beziehung auf die eigentliche Weltwirksamkeit der Jünger, ganz einfach: „über die Erde, die Menschen hin." „Wird das Salz dumpfig (kraft-geschmacklos), womit will man es wieder salzen (ihm seine Kraft wiedergeben)?" Der geistig Erregte, Fortgeschrittene ist nicht wiederherzustellen. Man könnte dieses bezweifeln (auch geistig Bedeutenden ist oft gerade von Schwachen geholfen worden; doch der eigentliche, höhere, tiefere Geist kann nicht wiederhergestellt werden, einmal gesunken): aber Christus meint ohne Zweifel, dass solche Menschen selbst der Stolz nicht dazu gelangen lasse sich helfen zu lassen. *Μωραίνεσθαι* — *fatuum, insipidum* (Mark. *ἄναλον*). Die Vulg. hat *evanuerit* = *μαρανθῇ*. Für *ἐν τίνι ἁλισθήσεται* ist bei Mark. bestimmter: *ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε* gesetzt. Und gewiss denkt auch Matthäus an eine eigene Unverbesserlichkeit des Stoffes, dem Folgenden gemäss: *εἰς οὐδὲν ἰσχύει.* Also nicht mit Luther: „Womit will man salzen?" — „Für Nichts mehr taugt es noch als hinausgeworfen und zertreten zu werden von den Menschen." Volksmässiger Ausdruck: „für Nichts mehr gut (*ἰσχύειν* = *ἱκανὸν εἶναι*) und muss daher" u. s. w. *Βληθῆναι ἔξω* — *καταπατεῖσθαι* = unbrauchbar — verächtlich. Das *ἔξω βληθ.* gehört nur für das Bild, also nicht

(Tholuck) nach 8, 12. 22, 13 „aus der Gemeinschaft, dem Reiche“ zu erklären.

V. 14—16: Wirksamkeit für sie. Salz also die innerliche Geisteseigenschaft, Licht die Kraft nach Aussen. Auch dieses Bild ist gewiss ganz aus der Volkssprache zu erklären und nicht vom rabbinischen Ehrennamen נֵר עוֹלָם. Aber *φῶς τοῦ κόσμου* nicht (Joh. 11, 9) = Sonne (Fritzsche). „Ihr seid das Licht, das für die Welt leuchten soll“ (im höheren Sinne Christus bei Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 46). Ganz gleich Phil. 2, 15: *φωστῆρες ἐν κόσμῳ.* — V. 14: „Sie könnten nicht verborgen bleiben;“ V. 15 f.: „sie sollten es nicht.“ „Das Helle (aus dem Bilde des Lichts geht er über in das des Erleuchteten) muss gesehen werden — was es leuchten soll, will gesehen werden.“ *Κρυβῆναι* = ungesehen bleiben. *Πόλις* — solche Städte waren auf dem galiläischen Boden sehr häufig. *Καίουσι* in V. 15 ist impersonal zu fassen: „man brennt nicht an ein Licht und setzt es unter ein hölzernes Mass.“ Dieses *μόδιος (modius)* ist ein kleines (römisches) Gemäss für trockene Dinge. „Auf den Leuchter“ *(candelabrum). Καὶ λάμπει* — „damit dass“ u. s. w. Dieses Bild findet sich ausser der Bergpredigt in gleichem Sinne Mark. 4, 21 und Luk. 8, 16; bei diesem 11, 33 gebraucht es Jesus von sich selbst. V. 16: *Λαμψάτω* übersetzt Luther richtig: „Lasset leuchten.“ *Τὸ φῶς ὑμῶν,* anders als 6, 23, hier: das ihnen zu Theil gewordene Licht, ihre Ausrüstung für ihren Beruf. *Ὅπως ἴδωσιν — ἔργα* wird gewöhnlich auf die Folge der Erkenntniss bezogen, welche im Leben sichtbar sein müsse, was denn nachher nicht mit 6, 1. 5 streiten würde (dort ist ja nur vom Scheinsuchen die Rede), und der Sinn würde bedeutend genug sein: nicht durch Wort und Lehre, sondern durch That und Werk sollen sie auf Andere einwirken. 1 Petr. 2, 12: *ἐκ τ. καλῶν ἔργων — δοξάσωσιν,* offenbar auf unsere Stelle

deutend, giebt einen Schein von Beweis dieser Erklärung. Doch kann man die guten Werke auch eben von der guten Einwirkung der Geistbegabten auf Andere verstehen, ἰδεῖν — an sich erfahren, „dass sie die Einwirkung von euch empfangen und Gott dafür preisen.“ Der letzte Satz hat die Hauptbedeutung: entweder wird im althebräischen Stile in ihm ausgedrückt, dass der Zweck des Leuchtenwollenden immer auf die Förderung der göttlichen Sache gerichtet sein müsse, oder er soll bedeuten, der Erfolg müsse vollständig sein, die Menschen zur Anerkenntniss oder zur Verherrlichung Gottes gebracht werden. — Hier zuerst der Name Vater im Himmel. Allerdings war der Vatername im uralten Gebrauche in Religionen und Mysterien (auch bei den Israeliten, 5 Mos. 32, 6): aber im Heidenthum gewöhnlich nur im physischen Sinne, im A. T. im äusserlichen und partikularistischen. Im innerlichen und allgemeinen Sinne tritt er zuerst im Evangelium ein. Auch das Prädikat „im Himmel“ sollte die geistige und die universale Bedeutung hervorheben: die geistige, wie der Himmel der Erde entgegensteht; die universale, wie dabei das weit Ausgebreitete vorgestellt wird. In der Rede an die Jünger kann bei'm „Vater im Himmel“ zunächst auch auf den hingewiesen worden sein, welchem sie angehören sollten, ihre irdischen Väter verlassend.

Aber dieses, an die Jünger und ihre Lehrerbestimmung erinnernd, führt nun leicht auf das V. 17—48 hin, die falsche Lehre im Judenthum, also auf das neue Licht der Zeit. Zwar das Gesetz solle sein, aber das volle, reine Gesetz, nicht das dem Buchstaben nach und mit entstellenden Deutungen vorgetragene.

V. 17. *Μὴ νομίσητε* scheint allerdings darauf hinzudeuten, dass zwar nicht von Jesus (Gratz: man habe es von diesem erwartet wegen seiner nichtpharisäischen Le-

bensweise), aber doch vom Messias überhaupt wenigstens theilweise die Meinung gewesen sei, er werde das mosaische Gesetz aufheben, vielleicht nach Jer. 31, 33 ff. 32, 40. Aber das μὴ νομ. kann auch nur die Verneinung bedeutend hervorheben sollen. Ἔρχεσθαι (s. z. 3, 11), wie 9, 13. 10, 23. 34. 11, 18 (Joh. 5, 43), nach göttlicher Bestimmung, Veranstaltung auftreten. Καταλύειν (Joh. 7, 23. 10, 35: λύειν νόμον) = καταργεῖν (bei Paulus) — um Ansehen, Gültigkeit bringen. Νόμον ἢ προφήτας (ἢ ohne besondere Bedeutung: vielmehr konnte nach der jüdischen Meinung, welche Jesus einführt, Keines ohne das Andere bestehen oder aufgehoben werden; indess der Angriff konnte auf Eines oder das Andere geschehen — AG. 1, 7, mehr 1 Kor. 11, 27) ist hier nicht von Büchern, sondern vom Inhalte zu verstehen. „Nicht gekommen zu zerstören, sondern zu erfüllen.“ Diess braucht nicht gerade nur auf νόμ. ἢ προφ. bezogen zu werden, sondern kann allgemein genommen bezeichnen: sein Endzweck überhaupt nicht zerstören, sondern befestigen. Πληροῦν hat immer die verschiedensten Auslegungen gefunden. Blos bestätigen bedeutet das Wort nicht (στῆσαι Röm. 3, 31), und im Folgenden ist von Mehr als lediglich hiervon die Rede. Auch vervollkommnen bedeutet es nicht, und V. 18 f. spricht dagegen. Ebensowenig ist es s. v. a. deuten und deutend erweitern (גָּמַר). Fritzsche: Weissagungen erfüllen; dann stünde aber der Gedanke ganz im Sinne getrennt vom Folgenden. Vielmehr ist das Natürlichste: handelnd erfüllen (3, 15. Röm. 8, 4. 13, 8. Gal. 6, 2 — nicht: stellvertretend erfüllen, nach der Ansicht älterer Theologen). Aber im vollen Gegensatze zum καταλύειν liegt, dass in dieser Art auch von ihm gelehrt werde (so sind V. 19 ποιεῖν und διδάσκειν verbunden).

Das Folgende giebt auch keine Verbesserungen des Ge-

setzes, sondern der Anwendung desselben — dem Buchstaben nach und nicht des reinen Gesetzes. Die Substanz, den Geist desselben will Christus gehalten haben. Vgl. Jac. 2, 10. Röm. 7, 12. 14 neben 10, 4. Gal. 3, 25. Also nicht blos (Olshausen, Tholuck u. Aeltere): erst mit seinem Tode solle das Gesetz aufhören.

V. 18 f. verstärkt das μὴ καταλύειν. V. 18 überhaupt: es solle sein; V. 19: sie sollten es halten.

Ἀμὴν — ὑμῖν bei Matth., Mark. und Joh. (Luk. 4, 24 allein — 4, 25 ἐπ' ἀληθείας und 9, 27 ἀληθῶς) scheint eine ursprüngliche Redeform Jesu gewesen zu sein; sie soll nicht Auctorität ausdrücken, sondern wichtige Sprüche einführen. Ἀμήν (אָמֵן) wurde aus der liturgischen Sprache für feierliche Rede beibehalten. Ἕως ἂν = bis dass, aber (s. z. 1, 25) ohne dass nach dieser Katastrophe für die Sinnenwelt die Bedeutung der sittlichen Substanz aufhören würde. Παρέρχεσθαι hebräisch (Ps. 37, 36) und griechisch. So 24, 35. Die Vorstellung von einem wirklichen Weltuntergange sollte nicht gerade in solchen Stellen liegen. Ebensowenig ist geistige Deutung zulässig: Dauer des Gesetzes, bis (ἕως) eine höhere Ordnung der Dinge beginne (Tholuck). Der Weltuntergang bedeutet vielmehr in diesen Formeln das undenkbar weit Entfernte — bis dahin nicht; dieses ist nur eine verstärkte Verneinung. Aehnlich 24, 35 (vgl. d. συντέλεια τοῦ αἰῶνος 28, 20) und Luk. 16, 17: εὐκοπώτερόν ἐστι τ. οὐρανὸν κ. τ. γῆν παρελθεῖν. „Nicht soll vergehen der kleinste Theil vom Gesetze (ἀπὸ τ. νόμου zu παρέλθῃ), bis dass Alles erfüllt wird.“ Ἕως ἂν πάντα γένηται für τοῦ μὴ πάντα γενέσθαι: „so dass nicht Alles erfüllt wird;“ es ist gleichgebildet dem ἕως ἂν παρέλθῃ. Oder ἕως ist hier = während. Eine andere Bedeutung als erfüllt werden was im Gesetze — kann das πάντα γίγνεσθαι nicht haben. Tholuck: „bis Alles zu meinem Reiche geschehen“ = ἕως παρέλθῃ, im gei-

stigen Sinne genommen. Kühnoel und Gratz nehmen an, die Worte ἕως — γένηται seien unpassend aus Luk. 21, 32 hereingekommen. Ἰῶτα und κεραία waren gangbare Ausdrücke bei den Juden von dem materiell kleinsten Theilen des Gesetzes. Jod das kleinste Buchstabenzeichen in dem semitischen Alphabete; κεραία, *apex*, τὸ ἄκρον, kleine Züge, die Buchstaben unterscheidend, oder kleine Beigaben zu den Buchstaben. Hier also sprüchwörtlich; das Eigentliche im Folgenden: ἐλάχισται τῶν ἐντολῶν.

V. 19. Λύειν wohl weniger als καταλύειν V. 17; es ist handelnd aufgeben, entgegen dem ποιεῖν im Folgenden, „Eines von den kleinsten unter diesen Geboten" — ἐντολῶν also von ἐλαχίστων abhängig und μίαν zu ἐλαχ. gehörig. Nicht: „Eines von diesen kleinsten Geboten", sodass auf die jüdische Unterscheidung grösserer und kleinerer Gebote (22, 36) Rücksicht genommen würde (Wetstein u. And.) Warum hätte Christus blos diese eine Art der Gebote erwähnt, die kleinsten? Oder, wenn bei den Juden die sittlichen Gebote gerade die kleinen hiessen, wie hätte Christus sich diesen Sprachgebrauch aneignen können? Dieselbe sprachliche Zweideutigkeit 25, 40: ἀδελφῶν τῶν ἐλαχίστων. Διδάξῃ οὕτω — näml. λύειν τὰς ἐντολάς. „Der Geringste im Himmelreich" — vgl. 11, 11. Im vorletzten Satze ist für οὗτος oft οὕτως gelesen worden mit διδάξῃ verbunden, dann ganz dem Vorigen parallel: und dieses ist gewöhnlich in der gnomischen Sprache. „Gross im Himmelreich", vornehmlich wohl auf Lehrer bezogen: bedeutend, fördernd; entgegen steht ἐλάχιστος.

V. 20 leitet nun auf die Ausführung davon über, dass das volle (Geist) und reine Gesetz erfüllt werden solle. Γάρ bezieht sich eben auf das πάντα γενέσθαι. Δικαιοσύνη s. v. a. gesetzlicher Zustand; vgl. V. 6. Περισσεύειν πλεῖον, steigernde Formel, ist zu verbinden. Περισσεύειν —

grösser sein, nicht blos gross. Πλεῖον τῶν steht allerdings für πλεῖον τῆς τῶν d. h. grösser als die, welche jene verkündigen oder üben (Joh. 5, 36: μείζω τοῦ Ἰ.). Die γραμματεῖς sind mehr die Verkündigenden, die Φαρισαῖοι mehr die Uebenden (Luk. 18. 10 ff.) — auch unten 23, 23 ff. in der Schilderung der Scheintugend neben einander. Οὐ μὴ εἰσέλθ. — 18, 3. Joh. 3, 5; auch in dieser Formel liegt die schon geschehene Stiftung dieses Gottesreichs.

V. 21. Ἠκούσατε — von Vorlesern in der Synagoge (Joh. 12, 34: ἠκούσαμεν); es bezieht sich auf den Unterricht in ihr. Τοῖς ἀρχαίοις — in V. 27 zweifelhaft, wieder V. 33, dann blos ἐῤῥέθη — erklären die Meisten (seit Beza): von den Alten, Vätern; dann sind ἀρχαῖοι = πρεσβύτεροι (15, 2). Doch die Construction ist zu ungewöhnlich und οἱ ἀρχαῖοι wohl kaum in dieser Bedeutung (d. alten Gesetzeslehrer) zu nehmen (Luk. 9, 8. 19 προφήτης τῶν ἀρχαίων zu unbestimmte Bezeichnung). Vielmehr ist das Wort in gewöhnlicher Dativbedeutung zu fassen; aber die ἀρχαῖοι sind nicht die Altväter des Volks (de Wette — diess wären οἱ πατέρες 23, 30 ff.): denn diesen war das Gesetz gegeben, welchem Jesus nicht widersprechen wollte: sondern die näheren Vorfahren der gegenwärtigen Juden (vgl. τὰ ἀρχαῖα 2 Kor. 5, 17), zu denen die Meister redeten, von welchen das mosaische Sittengesetz so verändert und verfälscht worden war. „Es ist traditionell in euren Schulen.“ Auch so קַדְמוֹנִים. Aber die Bedeutung des Schwachen oder Abgeschafften liegt gewiss nicht im Worte (Tholuck), wie bei den Griechen im ἀρχαῖον, vielmehr die des nur Alten, nicht Ursprünglichen in diesen Traditionen. Und das unbestimmte ἐῤῥέθη (mit Bedeutnng dem geschrieben worden sein entgegen) passt ganz hierfür. Οὐ φονεύσεις — 2 Mos. 20, 13 und 5 Mos. 5. Fehlerhaft war (dieses überall hier der Tadel Jesu) 1. das Festhalten des Buchstabens

und 2. der verfälschende Beisatz (ὃς δ' ἂν u. s. w.). Der Beisatz geschah wohl nicht blos, um das Gesetz zu mildern, sondern vielleicht, um dasselbe den politischen Verhältnissen anzupassen, welche den Juden das Recht der Todesstrafe genommen hatten (Joh. 19, 31): so dass dieses politische Verfälschen der mosaischen Gesetzgebung eigentlich von Christus getadelt werden soll. Wahrscheinlich schlossen sich diese jüdischen Bestimmungen an das Gesetz von der Blutrache an (3 Mos. 24. 4 Mos. 35, 12. 24), in welchem dem Volksgerichte der Ausspruch über Mordthaten gegeben war. Ἔνοχος τῇ — diesem Gerichte verfallen. Κρίσις (vgl. V. 22) ist ein Gericht geringerer Bedeutung, vom Synedrium unterschieden, nach 5 Mos. 16, 18 in allen Städten eingerichtet. Josephus (*Antiqq.* 4. 8, 14) berichtet, es habe aus 7 Männern in jeder Stadt bestanden, der Talmud giebt 23 an. Also: jedes Gericht mag über den Mörder urtheilen. — Von dieser Interpolation des Gesetzes ist nirgends Etwas im Talmud zu finden. Aber unsere Stelle beruft sich zu entschieden wie auf etwas Bestehendes. Daher ist wohl anzunehmen, dass das Auffallendste in der spätern Tradition hinweggenommen wurde aus den Sprüchen der Meister.

V. 22. Das Gesetz sei rein zu erhalten (keine Ausdeutung desselben sei statthaft) und nach dem Geiste aufzufassen, welcher jede Feindseligkeit gegen Andere untersagt. Vgl. 1 Joh. 3, 15. Dem ἐῤῥέθη steht ἐγὼ λέγω ὑμῖν entgegen; so auch durch alles Folgende. Ὁ ἀδελφός im Gesetz (3 Mos. 19, 17, anders Hebr. 8, 11) und im Folgenden abwechselnd mit ὁ πλησίον, Volksgenosse; denn dieses bedeutet es blos dort (2 Mos. 2, 11), hier aber ohne alle Beschränkung: Mensch — und ohne Zweifel steht im Evangelium der Name im Zusammenhange mit dem Vaternamen Gottes. Im εἰκῇ zeigt sich eine uralte Verschieden-

heit der Lesart, die bedeutend geworden ist in der kirchlichen Sittenlehre. Die lateinische Kirche seit Tertullian, auch Hieronymus z. d. St. und Augustin. *retractt.* 1, 19 (früher dafür) verwerfen jenes Wort: aller Zorn sei verboten. Auch wichtige Handschriften (wie B) lassen es aus; ebenso dann Erasmus, Luther, Lachmann: es stimmen bei Fritzsche, Tholuck, de Wette. Aber die griechische Kirche hat es immer gelesen, selbst (Euthymius) ein Gewicht darauf gelegt. So die Mehrzahl der verglichenen Handschriften — Griesbach, Scholz, Paulus. Und es ist leichter zu begreifen, wie das Wort aus dem Texte gekommen, als wie es in denselben gebracht worden sei. *Ὀργίζεσθαι* und *ὀργή* aber ist, wie im classischen so im hebraisirenden Griechisch und wie das *ira* der Römer, nicht durchaus etwas Unerlaubtes. Vgl. Eph. 4, 20 und *ὀργή* Jesu b. Mark. 3, 5. Es ist überhaupt entweder Erregung des Gemüths oder offene, entschiedene Rede gegen Einen. *Εἰκῆ ὀργίζεσθαι* (auch Cicero: *temere irasci)* = ohne Grund (Kol. 2, 18), also entweder unüberlegt oder aus persönlicher Zu- oder Abneigung. *Ἔνοχος — κρίσει*: also dieser schon. Weitere Verletzung steigert die Schuld. Den Mord übergeht Christus, weil von diesem gar nicht die Rede sein dürfe. „Beschimpft" als unbedeutend — „feindselig behandelt" als einen Bösen: dieses die Steigerung der Schuld. Beides ist höher als Lieblosigkeit (*ὀργή*). Die Steigerung in der Bestrafung (*ἔσται* = soll sein) wird durch *συνέδριον* und *γέεννα* bezeichnet. *Ῥακά* ist gewiss רֵיקָא, nichtig, leer: und ohne Zweifel soll es eine, an den Anderen gerichtete, Rede sein. Chrysostomus und Augustinus halten es für einen blosen Ausruf (August. nach einem Juden: *vox* nicht *significans aliquid, sed indignantis animi motum exprimens)*: aber doch gewiss, dass das Wort jene Bedeu-

tung hatte, abgewendet von dem Anderen gesprochen, wie Pfui. Verschieden Jac. 2, 20: ὦ ἄνθρωπε κενέ. Μωρέ ist kein hebräisches Wort (selbst Paulus: מוֹרֶה — 5 Mos. 21, 18 — Widerspenstiger, Rebell), sondern das gewöhnliche griechische. Aber Thorheit bedeutet dem Hebräer und Juden Etwas mehr, nämlich Ungläubige (Ps. 14, 1) oder Götzendiener (Sir. 50, 28: Samariter μωρὸς λαός), also die im israelitischen Sinne Verworfensten. Synedrium und Gehenna: das höchste menschliche und das göttliche Gericht. Die Rede ist nicht bürgerlich (denn im bürgerlichen Sinne gehört ja Alles vor den menschlichen Richter), sondern sittlich, ideal: für solche Mishandlung des Anderen giebt es gleichsam gar kein menschliches Gericht mehr. Dasselbe mit κρινεῖ ὁ θεός: Hebr. 13, 3. Γέεννα τοῦ πυρός — brennender Feuerpfuhl. Gewiss stammt dieses dem N. T. eigenthümliche γέεννα vom Thal der Kinder Hinnom ab (גֵּיא בְּנֵי הִנֹּם) vor Jerusalem. Paulus und de Wette leiten es aus dem Persischen ab, weil die späteren Juden jenes Thal gewöhnlich anders schreiben. Dort aber war früher dem Moloch geopfert worden, seit Josias wurde es die unreine Stelle vor der Stadt, auch Richtplatz der Missethäter (1 Kön. 11, 7. 2 Kön. 16, 3. 23, 10. 2 Chron. 28, 3. Jer. 7, 32 f.). In die messianische Sprache ging das Wort über wahrscheinlich aus den prophetischen Stellen, wo von bleibender Feuerstrafe gesprochen worden war gegen die von Gott Verstossenen: Jes. 66, 24. Die Vergleichungspunkte zwischen der Stäte der Ausschliessung aus dem messianischen Reiche mit dem alten Hinnomsthale waren: Satansstäte (diese war es gewesen als Stäte des Götzendienstes) — beständiger Feuerbrand — Strafe der Missethäter. Auch in den Reden Jesu von Gehenna scheint nirgends (dieses blos Luk. 12, 5. Joh. 3, 6) das zukünftige Leben (V. 29 f. 18, 8 f.) gemeint zu sein, sondern, wie bei οὐρανοί V. 10, die gegenwärtige

Ausschliessung aus der heiligen Gemeine, das zukünftige, ideale Leben dabei nicht ausgeschlossen. In keinem Falle aber (Kühnoel, Tholuck) ist es eine menschliche Strafe, wenn auch äusserste, etwa Feuerstrafe. — Also: Vom Mord soll gar nicht gesprochen werden. Lieblosigkeit verdient die im jüdischen Spruche höchste Strafe — Menschenverachtung die höchste aller menschlichen Strafe — Menschenverlästerung gehört für ein göttliches Gericht.

Der Zusammenhang von V. 23—26 mit dem Vorigen kann nicht der gewöhnlich angenommene sein: Friede, Liebe solle unter den Menschen herrschen; denn die Verse sprechen nicht sowohl von unserer Gesinnung gegen Andere, als davon, wie wir in Beziehung auf Anderer Benehmen gegen uns handeln sollen. Die Verse führen aus, dass man es ebensowenig bei Anderen zum Zorne kommen lassen solle, als wir den Zorn in uns nähren dürfen. V. 23 f. stellt die Versöhnlichkeit als das Gott allein Angenehme dar, V. 25 f. das Gegentheil als das vor Gott Straffällige.

Also V. 23 f.: So wenig (allgemeiner Wahn) spricht der Opferdienst von jeder anderen Pflichterfüllung los, dass er vielmehr nur bei guter Gesinnung Gott gefällt. Aehnlich Mark. 11, 25 (das Gebet unterbrechen, um sich zu versöhnen). Die Stelle wurde in der Kirche auf das Abendmahl angewendet. — Ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον = zum, für den Altar, nicht: auf ihn; denn Opferschlachten und Darbringen gehörte für den Priester, wie überhaupt der Zutritt zum θυσιαστήριον κατ' ἐξοχήν, dem Opferaltar im Vorhof der Priester. Ἔχει τι κατὰ σοῦ (anders unser: Etwas — ein Gefühl, eine Absicht — gegen Einen haben) = einen Grund zu zürnen hat. Vgl. Apoc. 2, 4. 14. 20 und Kol. 3, 13: μομφὴν ἔχειν πρός τινα. V. 24: Ἄφες — ὕπαγε — πρῶτον — τότε ἐλθών — wie mit Absicht ausführlicher, um zu zeigen, dass der heilige Dienst durchaus und vollständig aufgeschoben wer-

den müsse, um erst die Versöhnung zu vollziehen. Διαλλάσσεσθαι scheint mehr als καταλλάσσεσθαι den Begriff von Bemühung für Aussöhnung zu haben.

V. 25 f. ist gewiss nicht blos als Klugheitsregel beigesetzt: versöhnlich, um es nicht bürgerlich auf's Aeusserste kommen zu lassen. So im bürgerlichen Sinne steht dieselbe Sentenz Luk. 12, 57—59. Aus dieser Stelle hier hereingekommen achteten die Verse Pott, Kühnoel, Gratz. Wenn äusserlich, bürgerlich verstanden — müsste die Stelle wenigstens den Sinn haben: man solle sich nicht dem fremden, harten Verhältnisse zufallen lassen. Wir fassen es wie die alte Kirche (Grotius, Olshausen, Tholuck): der Richter ist Gott, der Weg das Leben, wiewohl nicht von zukünftigen Strafen die Rede zu sein scheint, sondern von der Vergeltung im Leben. — Das Herauszahlen wurde in der katholischen Kirche und sonst (Olshausen) auf Endlichkeit der zukünftigen Strafe, durch Abbüssen der Schuld in derselben, bezogen. Auch im Uebrigen wurde in der alten Kirche die Allegorie hier zu weit getrieben: unter ἀντίδικος (1 Petr. 5, 8) verstand man Satan oder (Juvencus) das Fleisch: dabei εὐνοεῖν recht gesinnt sein: oder Gewissen, Gesetz (Augustin.). — Also der Sinn: nicht nur der Zürnende (V. 22) ist strafbar, sondern auch der, welcher es nicht verhütet, dass es bei'm Anderen zum Zorne kommt. Ἀντίδικος Luk. 18, 3 = ὁ ἔχων τι κατὰ σοῦ (V. 23), demnach hier: welcher mit Grund gegen dich ist. Aber die Beschreibung des Gegners ist von einer Schuldforderung hergenommen: so auch bekanntlich in den Parabeln gewöhnlich. Bei Hebräern und Juden kommt dieses wahrscheinlich aus den alten Zeiten her, in denen jedes Vergehen abgekauft werden konnte, folglich jeder Streit zu einer Schuldsache wurde. Εὐνοῶν (anders εὐνοία Eph. 6, 7) = willfährig zur Versöhnung. Ἐν τῇ ὁδῷ μετὰ σοῦ — dem

Zusammenhange nach (im Folg.): zum Richter. Vielleicht war es eine bürgerlich gangbare Form; doch ist wohl nicht Rücksicht genommen auf besondere, jüdische oder römische, Gesetze, dass nach angebrachter Klage keine Aussöhnung Statt finde. Das Folgende stellt mit Lebendigkeit den gewöhnlichen, strengen Rechtsgang dar; das Einzelne ist aber ausser dem Bilde nicht festzuhalten, denn es soll eben nur der Sinn ausgedrückt werden: dem Unversöhnlichen wird strenge Vergeltung zu Theil. ,,Dass er dich nicht übergebe dem Richter, dieser dem Diener, und du in das Gefängniss geworfen werdest — nicht heraus, bis der letzte Theil der Schuld bezahlt.“ *Ἔσχατον* — zur Schuld fehlend. *Κοδράντης* (Mark. 12, 42) = *quadrans*, der vierte Theil des As. Also mehr noch als *ad assem*; Luk. *λεπτόν*, die Hälfte des Quadrans. Folglich: bis du den ganzen Grund der Klage weggeräumt hast.

V. 27 — 30. Eine andere Verbesserung der Gesetzesanwendung im Judenthum: die Handlung verboten, nicht die Gesinnung. Das vorige Beispiel (V. 21—26) sprach von der geringfügigen Handlung, dass diese schon Schuld habe: dieses von dem innerlichen Bösen.

Der text. rec. hat hier wieder (vgl. V. 21) *τοῖς ἀρχαίοις*, was die neuere Kritik gestrichen hat. *Οὐ μοιχεύσεις* — 2 Mos. 20, 14 u. parall. 5 Mos. 5 (3 Mos. 20, 10). Das Wort *μοιχεύειν* ist in der Gesetzessprache und im N. T. überhaupt von Unsittlichkeit gebraucht; daher *γυνή* hier *mulier* (Vulg.), nicht *uxor*. Christus widerspricht auch hier nicht dem Gesetze, sondern der jüdischen Meinung, dass es blos nach dem Buchstaben des Gesetzes gehen solle. *Βλέπων* (auch *ἐμβλέπων* und andere Verschiedenheit der Schreibart: das Wort schien zu unbestimmt; später wurde es in die kirchlich ethischen Streitigkeiten hereingezogen), das für sich keine schlimme Bedeutung hat, ist genau mit *πρὸς τὸ ἐπιθυ-*

μῆσαι zu verbinden: mit Neigung, Absicht. So steht dieses βλέπειν πρός dem μοιχεύειν entgegen. 2 Petr. 2, 14 kann wohl auf eine solche Rede anspielen. Nach ἐπιθυμῆσαι hat die neuere Kritik αὐτήν, die ungewöhnlichere Construction, statt αὐτῆς im text. rec.; Fritzsche ist gegen Beides. Ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ — in seiner Absicht, Neigung. Diese Worte sind an sich nicht nöthig: die Bedeutung der Stelle liegt im ἤδη ἐμοίχευσε; aber sie stehen wie 1, 18 (oben V. 12) als genauere Bestimmung neben ἐμοίχευσε, nämlich in seiner Seele. Dieser Gedanke hat sich immer der rohen und blos gesetzlichen Denkart entgegengestellt, das sittliche oder höher hinauf das göttliche Gericht zu bezeichnen. Juvenal. *sat.* 13, 208 s.: *Scelus intra se tacitum qui cogitat ullum, facti crimen habet.* Ovid. *amor.* 3. 4, 5: — *adultera mens est.*

V. 29 f. enthält einen Nebengedanken, der einschärfend beigesetzt ist. Darum weil das Innerlichste seine Schuld hat, soll der Mensch genau auf sich im Inneren achten, selbst die ihm liebsten, anscheinend unentbehrlichen Neigungen und Kräfte bekämpfen, von sich thun, um sein Gemüth frei und rein zu erhalten.

Auge und Hand sind die altgewöhnlichen Bilder für das Liebste, Nächste, Nothwendige: beide zusammen Zach. 11, 17. Philo (*quod potiori deterior insidietur*) wie hier: „Zunge, Hand, Auge wegnehmen" — für: das Unerlaubte in seinem Grunde vertilgen. Seneca *epist.* 51: *Projice quaecunque cor tuum laniant; quae si aliter extrahi nequirent, cor ipsum cum illis evellendum esset.* Er bezieht sich aber auf den stoischen Gedanken: das Leben aufgeben. — Uebrigens ist nicht sowohl Hyperbel (dagegen auch Fritzsche und Chr. Fr. Fritzsche *observatt. ad Matth.* 5, 29 s. Hal. 1828. 4: aber es mit ihnen eigentlich zu nehmen, ist unmöglich oder kann nur mit grossen Beschränkungen Statt haben) als Allegorie in der Stelle; das äusserlich

Nächste wird für das innerlich Liebste gesetzt. Unten 18, 8 f. und Mark. 9, 43—47 in anderer Beziehung dasselbe Sprüchwort: dort von den nächsten und liebsten Menschen oder Verhältnissen. *Σκανδαλίζειν* = zur Sünde verleiten. Die Form in den beiden Versen entspricht sich genau: dieses ist gewöhnlich im sententiösen Stile. *Συμφέρει — ἵνα* (Joh. 16, 7) = besser für dich, dass Eines deiner Glieder verloren gehe und nicht der ganze Leib in die Gehenna geworfen werde. Sinn also: Besser ist es, Etwas aufgeben, als ganz verloren gehen. Da Alles Allegorie ist, darf man natürlich nicht fragen, wie der Leib in der Gehenna erwähnt werden könne. Uebrigens ist auch hier (s. z. V. 22) Gehenna nicht der Ort der zukünftigen Strafen, sondern blos die Ausschliessung aus der heiligen Gemeinschaft. *Σῶμα* aber (oft bedeutet es sogar das Wort) ist ausser dem Bilde die ganze menschliche Person, ebenso wie ja Auge und Hand nichts Eigentliches bedeuten.

Von dem zuletzt, von V. 27 an, Besprochenen ist der Inhalt des Folgenden, V. 31 f., im Sinne nicht weit entfernt. Die jüdische Leichtfertigkeit im Scheiden der Ehe hing mit verfallenen, leichten Sitten zusammen. 5 Mos. 24, 1 war das willkührliche Sichscheiden des Mannes vom Weib vermittelst eines Scheidebriefes 1. nur vorausgesetzt aus der Sitte, eingeräumt (vgl. auch 19, 8); 2. nur unter einer, freilich verschieden gedeuteten, Bedingung (עֶרְוַת דָּבָר — Schändlichkeit — alexandr. Uebersetzung: *ἄσχημον πρᾶγμα*). Die Schule (Hillel, 40 Jahre vor Christus — Joseph. *Antiqq.* 4. 8, 23) fasste dieses als Gesetz, und die Bedingung nahm sie sehr frei. Hier führt sie Jesus ein, wie sie diese Bedingung ganz weglïessen. Wie hier, in gleichem Sinne, wieder 19, 3—12; vgl. Mark. 10, 11 f. und Luk. 16, 18. Es ist nicht nöthig anzunehmen (auch Gratz), der Evangelist habe das gelegentlich von Jesu Gesprochene hier herein-

gezogen: Jesus kann öfter davon gesprochen haben, und hier passt die Rede, wie gesagt, ganz in den Zusammenhang. Paulus beruft sich wahrscheinlich auf dieselbe (in der Tradition) 1 Kor. 7, 10 f.; doch behandelt er die Frage mit vieler Freiheit. Diese Reden passen natürlich nicht in unsere Verhältnisse, in welche sie hineingezogen wurden; denn sie sind nur gegen die willkührliche Entlassung des Weibes durch den Mann gesprochen, welche denn auch in der Kirche seit Constantinus aufgehört hat. Uebrigens sind es sittliche Ideale, von denen das bürgerliche Leben manche Beschränkungen zulässt.

Also die entstellte Gesetzstelle V. 31. Ἀποστάσιον steht hier für βιβλίον ἀποστασίου, wie es 5 Mos. a. O. heisst, auch Matth. 19, 7 und Mark. 10, 4. Aehnlich wird *repudium* bei den Römern vom Scheidebriefe gesagt. V. 32: Leichtsinniges Auflösen der Ehe ist so gut wie Sittenlosigkeit, Ehebruch. Aber dieses, μοιχᾶται, weglassend (vielleicht hat dieses μοιχᾶται ursprünglich, wenigstens in der Redesammlung des Matthäus, ausdrücklich dabei gestanden; mit Unrecht aber findet Kühnoel nach Vorgange Anderer hier einen Uebersetzungsfehler: nämlich מְנָאֵף, *adulterium committit*, sei als Activ. verstanden — ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι) setzt der Spruch sogleich und allein hin: dass man zugleich Andere in die eigene Schuld hineinziehe — das Weib und den, welcher sich mit ihr verbinde. Παρεκτὸς λόγου πορνείας — ausgenommen (AG. 26, 29) die Anklage oder den Grund (Beides kann λόγος bedeuten; Vulg. *causa)* von Untreue. Diese Ausnahme findet sich auch 19, 9; Mark. 10, 11 und Luk. 16, 18 lassen sie weg. Aber die Kirche hat Recht: 1. dass sie auch dort hinzuzuverstehen ist, in der Sprache der Indignation weggelassen; 2. dass der Sinn der Ausnahme weiter aufzufassen ist, jedoch nicht die Wortbedeutung von πορνεία: diess bezeichnet Alles, was jenes Verhältniss innerlich zerstört, auf-

löst. *Ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι* oder mit Lachmann *μοιχευθῆναι* (*μοιχεύεσθαι* das gewöhnliche Wort von Frauen): Ehebrecherin (s. d. folg. Satz) wird sie, indem sie ein anderes Verhältniss eingeht, da das frühere nicht völlig geschieden. Jenes zweite Verheirathetwerden wird hier wie vorausgesetzt: es war bei der bürgerlichen Unselbstständigkeit der Frauen im Orient, und auch bei den Juden, wohl natürlich. *Καὶ* — ein Dritter werde noch in das Vergehen hineingezogen durch diesen von den Meistern begünstigten Leichtsinn. *Ἀπολελυμένη* ist eben eine in dieser leichtsinnigen, frevelnden Weise Entlassene. Es ist also keine besondere, neue Bedeutung in das Wort zu legen — Gratz: „die sich selbst scheidet" nach Mark. 10, 12, wo sich allerdings *ἀπολύειν τὸν ἄνδρα* findet, wiewohl der Fall selten vorkam; aber es würde dann hier zuerst von diesem Verlassen des Gatten überhaupt gesprochen worden sein: auch kann *ἀπολελυμένη* nicht bedeuten *τὸν ἄνδρα ἀπολύουσα.* Der ganze Satz ist oft weggelassen worden, besonders in der lateinischen Kirche (auch von Augustinus).

V. 33—37: Eine Religionspflicht — die ernste Behandlung und Anwendung des Eides. Der Tadel Jesu trifft wieder Beides: 1. Festhalten des blosen Buchstabens im Gesetze, 2. Verfälschen desselben durch Zusätze, hier auch zugleich durch Misdeutung: „Nur das falsche Schwören verboten — und nur was bei'm Herrn geschworen wird ist ein Schwur." Mit der Stelle des Gesetzes: *Οὐκ ἐπιορκήσεις* (2 Mos. 20, 7. 3 Mos. 19, 12. 5 Mos. 5, 7), wurde verbunden was 4 Mos. 30, 3 und 5 Mos. 23, 21 steht, wiewohl es nicht hierher passte; denn es bezieht sich auf Gelübde: aber dabei wurde auf *τῷ κυρίῳ*, nicht auf *ἀποδώσεις* der Ton gelegt. Statt: „du sollst unbedingt halten was du geschworen," verstanden sie es: „was du dem Herrn geschworen, sollst du halten." Diese Stellen sind übrigens

nicht nach der alexandr. Uebersetzung citirt. — In der Gegenrede Jesu bezieht sich V. 34 μὴ ὀμόσαι ὅλως und V. 37 auf das erste Falsche im οὐκ ἐπιορκήσεις; Alles von μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ an, V. 34—36, auf das Zweite: ἀποδώσεις. Ueber die zweite Ausflucht wieder 23, 16 f.

V. 34. *Μὴ ὀμόσαι ὅλως* — Jak. 5, 12. Es ist nicht daran zu deuten. *Ὅλως* (1 Kor. 15, 29): überhaupt, durchaus, nicht: im Allgemeinen (Tholuck), sodass der Sinn wie Sir. 23, 9—11: μὴ ἐθίσῃς. Es ist eben idealer Ausspruch, in welchem es liegt, dass die Menschen der besonderen Erinnerung an Gott nicht bedürfen und unter einander den Eid nicht nöthig haben sollen. Essener (Joseph. *de bell. jud.* 2. 8, 6), Pythagoräer (Diogen. L. 8, 22), Stoiker (Epiktet *enchir.* 44) haben dasselbe gesagt: die antike Welt nahm es im sittlichen Stolze; hier ist es in religiöser Hinsicht ausgesprochen. Der bürgerliche Eid (Matth. 26, 64) und der, in welchem das lebendige Bewusstsein Gottes wie unwillkührlich hervortritt (Tholuck — Röm. 9, 1. 2 Kor. 2, 17. 11, 10), gehören für dieses Verbot natürlich nicht. Die Erzählung geht, wie gesagt, zu etwas Anderem über — dass jeder Eid religiöse Bedeutung habe. Dieses Schwören bei Himmel, Erde, Jerusalem, Haupt war von den Juden eingeführt worden, um den bindenden, eigentlichen Eid zu umgehen, angeblich aber aus Scheu vor dem Namen Gottes. Vgl. Philo *de legg. specialibus* 770, Talmud *tr. Schebuoth*, dazu Maimonides *constitutiones de jurejurando.* Lugd. Bat. 1706. Mit Bezug auf das Schwören der Juden Martial *epigr.* 11, 95: *Juras mihi per tecta tonantis. Non credo. Jura — per Anchialum.* Der Sinn dieser ganzen Antwort Jesu ist: in allen diesen Schwüren findet nicht nur dem Sinne nach Statt, dass sie eigentlich bei Gott geschehen, sondern die Schwörenden denken selbst bei ihnen eigentlich an Gott. Nicht blos (Tholuck):

nicht leichtsinnig bei diesen Dingen zu schwören; sie haben alle einen Werth und durch Gott. — Christus hat hier mit wahrhafter Dialektik die Inconsequenz der jüdischen Meister nachgewiesen. — Die Nachsätze, ὅτι u. s. w., sind nicht als indirekte Rede zu verstehen (Paulus): „insofern bei ihnen, als sie wären;" dann bliebe ja der jüdische Misbrauch ohne Widerlegung. Für ὀμόσαι ἔν τινι und εἴς τι sagen die Griechen κατά τινος oder κατά τι. „Der Himmel Gottes Sitz — die Erde sein Fussschemel," Beides Bilder nach Jes. 66, 1 (vgl. AG. 7, 49) = Stäte seiner unmittelbaren und mittelbaren Wirksamkeit. Man würde nicht bei ihnen schwören, wenn man ihnen nicht einen Zusammenhang mit Gott beilegte. „Jerusalem, die Stadt des grossen Königs," ohne Zweifel Gottes. Fast thöricht wäre es, an den römischen Cäsar zu denken. Gott heisst grosser König Ps. 95, 3. Aber Stadt des grossen Königs (Ps. 48, 2), πόλις τοῦ ἁγίου (Tob. 13, 9) und ähnlich hat Jerusalem durch alle Zeiten geheissen. Wahrscheinlich war jener Name damals gerade sehr gebraucht, im Gegensatze zu der Fremdherrschaft. V. 36. „Nicht bei dem Haupte, denn du kannst nicht Ein Haar (von dir) schwarz oder weiss machen," oder mit demselben Sinne: „— kein schwarzes oder weisses Haar machen." Sinn: Du hast keine Macht über dein Haupt; also schwörst du bei Gott, welcher sie allein hat, wenn du bei'm Geschicke deines Hauptes schwörst. Der Schwur bei'm eigenen Haupte: Virg. *Aen.* 9, 300.

V. 37 gehört zu V. 34: gar nicht schwören, das blose Wort soll gelten in der idealen Gemeine. Λόγος ist zusichernde Rede. Die Worte ναὶ ναί, οὒ οὔ sind nicht (Beza, Grotius, Paulus) zu trennen, sodass das eine ναί und οὔ das Prädikat des anderen wäre: Ja bleibend oder seiend was ja ist (treu, wahrhaft); es werden vielmehr die Partikeln wiederholt, wie um das Freudige, Zuversichtliche der

Bejahung und Verneinung auszudrücken. In der ersten Art Jak. 5, 12: ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ; aber in der verstärkten Wiederholung, wie hier, 2 Kor. 1, 17: gewiss Ja, gewiss Nein. Τὸ περισσὸν τούτων (vgl. V. 20 περισσεύειν): über dieses hinausgehend — beschwörend — ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν. Dieses ist wohl einfach vom τὸ πονηρόν abzuleiten, und wir sind nicht genöthigt (Fritzsche: ὁ πονηρ. 13, 19) das Satansbild hineinzutragen in diese einfach klare Rede (analog ist ἐξ ἀληθείας Joh. 18, 37. 1 Joh. 2, 21. 3, 19), ob nun = „stammt aus bösem Zustande," oder: „ist böser Art."

Der Religionspflicht stellt das Folgende bis Ende des Kap. die allgemeine Menschenpflicht an die Seite: Nachsicht (V. 38—42), Vergebung (V. 43—48). Das Erste gegen die Gewalt gegen das Uebel, welches an uns geschehen soll; das Zweite gegen die strenge Vergeltung begangenen Uebels. — Die geistlose Misdeutung vornehmlich des Ersten, über Nachsicht und Duldung Gesagten, besonders in kleinen christlichen Secten, sowie die Verhöhnung von den Abgeneigten (Celsus, Julian) sind bekannt. Es liegt am Tage, dass 1. diese Stelle (denn V. 43 ff. kann ganz eigentlich genommen werden) nicht nur in populärer, sondern in ungewöhnlicher, gnomischer Weise gesprochen ist (das Meiste besteht wohl aus gangbaren Sprüchwörtern), überdiess im Gegensatze zu falscher Handlungsweise mit Hyperbel; 2. der eigentliche Sinn der Stelle sich nicht auf das bürgerliche Leben beziehe, sondern darauf, wie dieses und also der starre Rechtsbegriff sittlich gemildert, idealisirt werden solle. Dabei kann denn 3. allerdings oft eintreten, dass als das geringere unter zwei Uebeln das Unrecht erduldet werden müsse, statt strenge Vergeltung zu üben (1 Kor. 6, 7: μᾶλλον, βέλτιον). Ueberdiess 4. laufen hier die Begriffe von Vergeltung und Rache in einander. Gegen

diese ist Christus unbedingt. Joh. 18, 23 und AG. 23, 2—5 sind als Ausgleichungen dieser Stelle mit dem Leben angenommen. Blose Klugheitsregeln sind es in keinem Falle. Nur als solche, als Warnung vor Rechtsstreit, Cicero *de offic.* 2, 18: *Est enim non modo liberale, paullum nonnumquam de suo jure decedere, sed interdum etiam fructuosum.* Vgl. Seneca *de ira* 2, 34. Luk. 6, 29 steht dasselbe was hier V. 38—41; auch der Spruch V. 42 ist dort beigegeben.

V. 38. Der mosaischen Stelle, 2 Mos. 21, 24. 3 Mos. 24, 20. 5 Mos. 19, 21, wird auch hier nicht widersprochen, sondern ihrer jüdischen Anwendung, in welcher sie als Regel für das Verhalten im Leben galt, während sie dort nur Norm für den Richter war. 3 Mos. 19, 18 ist selbst gegen die Rache. „Auge um Auge, Zahn um Zahn.“ Der Alexandriner fügt δώσει bei, Fritzsche supplirt εἶναι. Die einfachste, materiellste Weise der Vergeltung *(talio — tale)* findet sich bei den Römern in den zwölf Tafeln. Ἀντί — um das entrissene, verletzte.

V. 39. „Nicht widerstehen dem Bösen.“ Ὁ πονηρός (vgl. ὅστις) aber in gewöhnlicher menschlicher Bedeutung (Chrysostom. Satan). Wäre das Neutrum (Tholuck) anzunehmen, so stände wohl τῷ κακῷ (vgl. V. 37: ἐκ τοῦ πον.). In anderem Sinne ἀντιστ. τῷ πον. Jak. 4, 7 und 1 Petr. 5, 9. — Die drei Beispiele im Folgenden sind hergenommen von Verletzung, Beraubung, Gewaltthat. Ῥαπίζειν 26, 67. Στρέφειν τὴν σιαγόνα = *praebere maxillam.* Der Ausdruck „rechte — Wange“ drückt überall rohe Mishandlungen aus. Jes. 50, 6: σιαγόνας διδόναι εἰς ῥαπίσματα. Klagl. 3, 30. Das σοὶ κριθῆναι hat keine Bedeutung für sich und ist genau mit dem Folgenden zu verbinden. Κρίνεσθαι τινι und μετά τινος (1 Kor. 6, 1. 6) s. v. a. vor Gericht streiten, rechten (schon bei Homer, doch mehr äusserlich vom Streite); daher λαβεῖν nicht wegnehmen, sondern

gerichtlich absprechen lassen bedeutet. „Dem gieb lieber das Obergewand," also mehr als er verlangt. Das *ἱμάτιον* ist dem Morgenländer das wichtigere, da er es auch als Nachtdecke gebraucht. Vgl. 2 Mos. 22, 26. 5 Mos. 24, 13; dazu Michaelis *mosaisch. Recht* 3, 38. Lukas minder richtig umgekehrt: „wer den Mantel will, dem gieb auch das Unterkleid" (*χιτῶνα*); er hatte den natürlichen Hergang gewöhnlicher Beraubung vor Augen. — V. 41 ist nicht auf das Verhältniss zur fremden Obrigkeit zu beziehen; es sind im Gegentheil überall hier nur Verhältnisse von ihnen unter einander gemeint. Zwar kamen in der gegenwärtigen Gesellschaft solche Handlungen noch nicht vor; aber Alles hat ja mehr sprüchwörtliche, uneigentliche Farbe, und Alles sieht über den gegenwärtigen Zustand hinaus. *Ἀγγαρεύειν* (27, 32. Mark. 15, 21), *angariare, ad angarias adigere* (*ἄγγαρος* — *ἀγγαρεία*, rabb. אַנְגַּרְיָא) = zum Dienst des *ἄγγαρος* (königlichen Boten) zwingen; also: zwingen Dienste zu leisten, als Bote oder Lastträger. Das Wort ist persisch, wie ursprünglich die Sache; Cyrus nämlich hatte die Sitte eingeführt, königliche Briefe durch ausgestellte Boten bestellen zu lassen (wahrscheinlich von *angare:* schreiben = *γραμματοφόροι*, oder von *changar:* Dolch, Zeichen des Amtes). *Μίλιον* = *milliare.*

V. 42. Dieser Spruch, nicht nur ohne Polemik gegen das Jüdische beigesetzt, sondern selbst im Wesentlichen aus dem Gesetz (2 Mos. 22, 25. 3 Mos. 25, 35 f. 5 Mos. 15, 7), könnte hier (wiewohl er auch bei Lukas dabei steht) unpassend scheinen. Bei der sinnvollen Art unseres Evangelisten, die Sprüche Jesu an einander zu reihen, soll vielleicht in diesem Zwischensatze der Gedanke liegen: dass dann dem Gesetze einfach, unbedingt zu folgen sei, wo es die strengsten Forderungen zum Dienst Anderer thut. Hier aber gerade sprachen sich die Juden gern frei. „Dem Bittenden

gieb: weise nicht zurück (ἀποστέφεσθαι Hebr. 12, 25) den, welcher von dir leihen (δανείζεσθαι = *mutuare, mutuum accipere)* will." Das Gesetz meint, und dieses gewiss auch hier: zinslos oder auch sogar auf das Ungewisse. — Vielleicht ist aus einem solchen Worte das traditionelle AG. 20, 35 entstanden.

V. 43—48 macht den Schluss: mit Vergebung, gewöhnlich Feindesliebe genannt. Dieses Wort begreift, was auch allerdings hier mit zur Sprache kommt, das ungehemmte, ungetrübte Wohlthun an Uebelwollende, an Feinde, und die geistig-sittliche Theilnahme an ihnen. Vgl. Luk. 6, 27 f. 35 f.; ähnlich 1 Petr. 3, 9 (gewiss mit Rücksicht auf ein solches Wort Jesu), vielleicht auch 1 Kor. 4, 12. 1 Petr. 2, 23, wiewohl in diesen beiden Stellen mehr von bescheidenem Sichzurückziehen gegen Andere die Rede ist. L. Ph. Hüpeden *de amore inimicorum.* Gotting. 1817. 4. Es ist Viel hierüber gesprochen worden. Aber es kann I. nicht behauptet werden, dass Weise und Gute nicht diese Gesinnung vorlängst auch gehabt haben: nur 1. die herrschende der Lehren und Schulen war es nicht; 2. Christus fasst sie hier, vornehmlich auch durch die Beziehung auf das Beispiel der Gottheit, höher und geistiger auf. II. Griechen und Römer haben bei Stellen dieser Art immer mehr den Gesichtspunkt des Stolzes, stolzer Grossmuth. III. Bei den Juden ist, wie wir hier sehen, auch in der Lehre (indem zum Gesetzesworte 3 Mos. 19, 17 ein Zusatz gemacht wurde), aber gewiss wenigstens in der That die Pflicht unbedingter Liebe immer auf die Menschen des Volkes beschränkt worden (Juvenal. *sat.* 14, 103 u. Tacit. *hist.* 5, 4 s.; dazu Joseph. *antiqq.* 11. 6, 5, wo Haman von den Juden sagt, sie seien ἔθνος — ἐχθρὸν — πᾶσιν ἀνθρώποις, vgl. 1 Thess. 2, 15); so ist ausdrücklich bei'm Wucher (5 Mos. 23, 19 f.) und bei der Rache (3 Mos. 19, 8) die Beschränkung beige-

setzt, und Sprüchw. 24, 17 u. 25, 21 f. (auch von Paulus herbeigezogen, Röm. 12, 17—21) haben wenigstens keine ausgesprochene, allgemein menschliche Bedeutung.

Die Worte καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου (V. 43) sind der jüdische Zusatz, welcher freilich späterhin nicht mehr gemacht wurde. Wir wissen nicht, ob zu diesem Zusatze nicht die Flüche über die Feinde in den Psalmen beigetragen haben (25, 5. 138, 20 f.) oder die Gebote die fremden Feinde des Volks zu vertilgen (5 Mos. 7, 2. 25, 19 u. o.).

V. 44 wird aber die Pflicht entgegengestellt: äusserliche und innerliche, sittliche Theilnahme. V. 45—48 folgen die Gründe derselben: weil der Mensch als solcher Ansprüche an uns hat (45), weil man das Gute mit Aufopferung thun soll (46 f.), weil man es ganz thun soll (48). — Es findet sich grosse Verschiedenheit der Lesart in den Sätzen V. 44. Der text. rec. hat vier; aber die beiden mittleren (εὐλογεῖτε — μισοῦσιν ὑμᾶς) haben Viel gegen sich, schon Griesbach war gegen sie und Lachmann lässt sie und im Folgenden ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καί weg. Lukas hat alles dieses entschieden. Wird blos ἀγαπᾶτε — προσεύχεσθε gelesen, so liegt der Unterschied der Sätze in der Art der Liebe: äusserliche, innerliche (höhere); werden aber alle vier Sätze, wie bei Lukas, gelesen, so liegt der Unterschied in der Art der Feinde: Ungünstige, Verfluchende, Hassende, Verfolgende. Beides giebt eine Gradation. Εὐλογεῖν ist genau dem καταρᾶσθαι entgegengesetzt: Gutes anwünschen. Καλῶς ποιεῖν entspricht dem ἀγαπᾶν, προσεύχεσθαι dem εὐλογεῖν. Ἐπηρεάζειν (ἐπήρεια = ὕβρις): verläumden (1 Petr. 1, 3. 16), διώκειν ist mehr handelnd als jenes. Ps. 109, 4 gehört nicht her: „ich bete“ = bin fromm.

Gottähnlichkeit ist V. 45 u. 48 Hauptgrund, aber verschieden gewendet. Hier hat der Name Kinder Gottes

diese Bedeutung. Eph. 5, 1. 1 Petr. 1, 16; vgl. die Deutung vom Bilde Gottes Eph. 4, 24. Kol. 3, 10. In beiden bildlichen Ausdrücken (*υἱοὶ τ. π.* und *τέλειοι*) sind Heiligkeit und Liebe die vornehmsten Begriffe. Der Gegensatz ist 13, 38 *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ*. „Dass ihr werdet Kinder." Gott war schon vorher (V. 9) ihr Vater genannt. Also: Kinder anderer, höherer Art noch — oder: dass ihr euer Verhältniss zu Gott demgemäss sein lasst, in welchem er zu euch steht. „Denn auch Gott thut den Menschen, als solchen, wohl." „Lässt die Sonne aufgehen (*ἀνατέλλειν* hier allein in activer Bedeutung), Regen kommen" — diese Formeln sind sprüchwörtlich, auch sonst. Antoninus *ad seips.* 7, 70: *Οἱ θεοὶ κήδονται τῶν φαύλων παντοίως*. Seneca *de benef.* 4, 26: *Si deos imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur* etc. Wie Letzterer es ausdrückt, so ist auch hier nicht sowohl von sittlich Guten und Bösen, sondern von denen die Rede, welche gegen Gott undankbar, feindseligen Sinnes sind. Denn es wird ja auf die Feindesliebe angewendet. Vielleicht meint unser Spruch auch das, was Paulus AG. 14, 17 andeutet: dass Gott durch Segen auf das Innere des Menschen zu seiner Anerkenntniss einwirken wolle. *Πονηροί*, *ἀγαθοί* — *ἄδικοι*, *δίκαιοι* stehen in gleicher Bedeutung beisammen.

V. 46 f.: Wahre Liebe fordert Aufopferung; die gewöhnliche geht aus Eigennutz hervor. *Τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς* — vorher oder wieder Liebende. *Τίνα μισθὸν ἔχετε* = *τί περισσὸν ποιεῖτε* (V. 47): welches Verdienst? *Τελῶναι* und *ἐθνικοί* wechseln hier ab; dieselbe Nebeneinanderstellung findet sich 18, 17 (doch *ἐθνικοί* V. 47 ist erst von Griesbach eingeführt; dafür liest der text. rec. noch einmal *τελῶναι*): entweder nur gewöhnliche, sittlich verachtete oder weltliche Menschen, oder solche deren Wesen Eigennutz. *Ἀσπάζεσθαι* = *ἀγαπᾶν*, *ἀδελφοί* = *ἀγαπῶντες*.

V. 48. Ἔσεσθε in imperativer Bedeutung. Τέλειοι (gewiss nicht — Wetstein — Anklang an τελῶναι) nicht s. v. a. vollkommen im eigentlichen Sinne. Die Philosophie stiess sich dann an den Satz, ob er nun verstanden wurde: in dem Grade, oder: in der Weise vollkommen wie Gott. Aber zu wenig würde darin liegen, wenn man τέλειοι blos negativ fasste: tadel-fehllos (= ἄμεμπτοι Gen. 17, 1 — ἐν μηδενὶ λειπόμενοι Jak. 1, 4). Vielmehr bedeutet es nur Vollkommenheit in der Liebe (Luk. 6, 36 οἰκτίρμονες): habt, übt die Liebe ganz, unbeschränkt. 1 Joh. 4, 18 τελεία ἀγάπη könnte als Hinweisung auf diese Stelle gelten. Das ὥσπερ (Lachmann ὡς) bezeichnet demnach nicht blos Aehnlichkeit, sondern wirkliche Gleichheit. Ὁ οὐράνιος (so die neuere Kritik; sonst der rec. ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) findet sich nur bei Matthäus von Gott: 6, 14. 26. 32. 15, 13. Τέλειός ἐστι — dieses Prädikat Gottes hier allein (das A. T. hat תָּמִים blos von seinen Wegen: 5 Mos. 32, 4. 2 Sam. 22, 26. 31); es bedeutet auch nicht Vollkommenheit überhaupt (= Heiligkeit 1 Joh. 1, 7. 1 Petr. 1, 15), sondern das unbeschränkt, ganz Handeln, eben im Wohlthun.

Endlich nun 6, 1 — 7, 12 gegen die jüdisch pharisäische Handlungs-, Lebensweise. Schein und Heuchelei (V. 1—18), Habsucht (19—34), Uebermuth (7, 1—12) werden hervorgehoben; diess sind ja sich verwandte Zustände: Viel sein, Viel haben, Viel vermögen wollen. Es ist die Gesinnung, welcher die evangelisch apostolischen Hauptugenden, Bescheidenheit und Liebe, entgegenstehen.

V. 1. Προσέχετε ποιεῖν — merket darauf, beachtet es zu thun. Δικαιοσύνην liest man seit Griesbach statt rec. ἐλεημοσύνην, wiewohl auch dieses ἐλεημ. noch Vieles äusserlich für sich hat (Matthäi, Scholz); indess ist δικαιοσ. schon das Schwierigere. Wenn dieses δικαιοσ. gelesen wird, so kann es dasselbe bedeuten mit ἐλεημοσύνην (Tob. 2, 14. 12, 9.

14, 11 — 2 Kor. 9, 9); doch ist es wohl angemessener, das Wort auch hier zu nehmen wie 5, 20 (δικ. ποιεῖν Joh. 3, 7 f.) = Tugend, sodass V. 1 der allgemeine Gedanke für V. 2—18 sei. Ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων wird nur erklärt durch das folgende πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς. „Keinen Lohn" (5, 46) d. i. kein Verdienst. Eben darum, weil sie Verdienst bei Menschen haben wollen, hat die Handlungsweise kein Verdienst bei Gott, ist werthlos.

Das Scheinen (δοκεῖν ἄριστον) wird von drei Seiten dargestellt: in Wohlthun, Beten, Fasten. Dieses waren, wie in der Kirche, die drei vornehmsten guten Werke, um Gott zu gefallen und vor den Menschen zu gelten. Tob. 12, 8.

V. 2—4: Prunk mit Wohlthun. Ποιεῖν ἐλεημοσύνην AG. 9, 36 u. o.; auch διδόναι ἐλεημ. Luk. 12, 33: dort Barmherzigkeit, hier Handlung der Barmherzigkeit. Σαλπίζειν (schon dem ἔμπροσθέν σου nach) nicht, selbst es thun (*buccinare)*, sondern posaunen lassen; aber dieses wohl nicht im eigentlichen Verstande (Paulus u. And.: mit Posaunenschall zusammenrufen), sondern entweder: mit Geräusch thun, oder: in der Absicht dass es bekannt werde. Vgl. ἐν ταῖς συναγωγαῖς u. s. w. Οἱ ὑποκριταί ist nicht als allgemeines Wort aufzufassen, sondern als Name gewisser Menschen; es ist der stehende der Pharisäer, auch Kap. 23. Die alte Bedeutung Schauspieler (Wetstein vergleicht θεᾶσθαι, *theatrum)* liegt nicht im Sprachgebrauche unseres Schriftstellers. Ποιοῦσιν ist nicht auf das σαλπίζειν zu beziehen, sondern auf ἐλεημοσύνην. „In den Synagogen und auf den Strassen:" dieses ist also gleichbedeutend mit dem σαλπίζειν. „Wie diese geräuschvoll, öffentlich Wohlthat üben." Ῥῦμαι (entgegen πλατεῖαι) sind die engen Strassen, wo der Einzelne noch mehr gesehen wurde. Ὅπως (dem πρός in V. 1 entsprechend) δοξ. — die Absicht des Oeffentlichthuns ist,

Ruhm zu haben. *Ἀπέχουσι* (Luk. 6, 21. Phil. 4, 18) = sie haben ihren Lohn bereits empfangen; statt (V. 1): sie sollen keinen Lohn empfangen. Eigentlich liegt eine Ironie in jener Rede, da diese Menschengunst ja im Sinne des Evangelium kein Lohn sein kann. Also: das was sie suchen haben sie ja.

V. 3. „Wenn — darf die Linke nicht wissen, was die Rechte thut.“ Wahrscheinlich sprüchwörtlich (Tholuck: bei den Arabern). Gewöhnlich nur (um erzwungene Deutungen zu übergehen: die Linke als verborgen oder für unrein gehalten): das Nächste soll es nicht erfahren — wie dieses ja die eine Hand für die andere ist. Göthe deutet es (*Päpstl. Tepp.* Werke 29, 26) von der Gewohnheit aus der Rechten in die Linke zu zählen: ungezählt, unberechnet. *Ὅπως* in V. 4 bezeichnet wieder den Endzweck: „dahin sehend, dass deine Wohlthat im Verborgenen geschehe.“ „Dann (*καί*) wird Gott, der im Verborgenen sieht, es dir offen vergelten.“ *Ἀποδιδόναι* — nicht gerade wiedererstatten, sondern das Angemessene geben. *Βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ* aber ist göttliches Attribut, vielleicht aus Ps. 139, 12. Das *αὐτός* vor *ἀποδώσει* ist von Fritzsche verworfen und von Lachmann gestrichen. *Ἐν τῷ φανερῷ* ist des Gegensatzes wegen zu *ἐν τῷ κρ.* beigesetzt, aber nur mit der Bedeutung herrlich, nicht (vgl. *φανεροῦσθαι* 2 Kor. 5, 10) = *ἐν τῇ ἀναστάσει ἀποδ.* Luk. 14, 14. Doch ist dieses *ἐν τῷ φανερῷ* hier wie V. 6 u. 18 oft weggelassen worden, von Lachmann an allen drei Stellen, von Griesbach in V. 4 u. 18, von Schott blos in V. 18, wo es auch am Meisten verdächtig ist. Gleichwohl ist es der gnomischen Sprache ganz angemessen, und konnte leicht wegbleiben, wenn man es unpassend fand, wo Alles gegen das Glänzende gesagt ist. Vom nächsten Sinne weg, welcher ja auch noch dem interessirten Gutesthun angemessen sein könnte, im eigentli-

chen Gedanken aufgefasst, will die Stelle sagen: was nur mit Rücksicht auf Gott gethan wird, hat allein Werth.

V. 5—15: Scheinen im Gebet. *Προσεύχῃ — ἔσῃ* rec., wofür Lachmann *προσεύχησθε — ἔσεσθε*. Es könnte der Plural wohl besondere Bedeutung haben, sofern Christus diese Ermahnung vielleicht an alle Jünger gerichtet habe. Die zum Wohlthun war nur Einigen angemessen, das Fasten aber konnte Christus gar nicht für allgemeine Pflicht achten. — „Lieben es zu beten, stehend in den Synagogen und an den Strassenecken.“ *Ἑστῶτες* hat keine besondere Bedeutung, es ist nur ein gewöhnliches Beiwort beim Beten (1 Sam. 1, 26. 1 Kön. 8, 22. Jer. 15, 1; vgl. Mark. 11, 25. Luk. 18, 11 — wahrscheinlich auch *ἑστῶτες* Apok. 7, 9). Daher *στάσεις*, *stationes*, in der kirchlichen Sprache, schon bei Tertullianus (doch auch in anderen Bedeutungen, z. B. Soldatenwache). Das Niederfallen (in der Kirche *γονυκλίνοντες* und *ὑποπίπτοντες* die Büssenden an den Sonntagen) galt für Anbetung. „Um gesehen — sie haben“ u. s. w., wie V. 2.

V. 6 enthält die versinnlichende, populäre Ausführung des unbedingten Gegentheils: das Gebet soll nicht nur den Schein meiden, sondern Stille suchen. Die ersten zwei Sätze, „in das Innerste — schliesse die Thür“, sind nach LXX Jes. 26, 20; doch da hier von Flucht in das Sicherste, Geheimste die Rede ist, so ist wohl nur die Form daher genommen. *Ταμιεῖον* Luk. 12, 3. „Zu deinem Vater, welcher im Verborgenen sieht“ u. s. w. Das *τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ* bedeutet, dass sie als zu einem Solchen beten sollen — also seine Vergeltung der stillen That für statthaft halten. *Ὁ βλέπων*: welcher wirklich auf solche Handlungen Rücksicht nimmt. Indessen ist *τῷ* vor *ἐν τῷ κρ.* zweifelhaft; dann würde *ἐν τῷ κρ.* nur bedeuten: im Stillen. Doch konnte *τῷ ἐν τῷ κρ.* neben *ὁ βλέπων ἐν τῷ κρ.* müssig

scheinen; auch Lachmann hat τῷ noch beibehalten. Also: Wer im Gebet nur Gottes gedenkt, wird göttlichen Segen empfangen.

Mit dem heuchlerischen Scheinen im Gebet war diejenige Entstellung desselben natürlich verbunden, welche V. 7—15 behandelt wird: leere Weitschweifigkeit. Wie jenes Scheinen geschah, um Menschen zu täuschen, so hatte diese Weitschweifigkeit ihren Grund in dem Wahne, dass die Gottheit mit Ueberredung getäuscht werden könne. Dort wird bei Menschen, hier bei Gott Etwas gesucht.

Βαττολογεῖν nur bei späteren Griechen — *balbutire*, *βατταρίζειν*, stammeln — und wahrscheinlich ein Naturwort (weder nichtgriechisch noch von einem nomen proprium), hier: leere Laute, vornehmlich wiederholende, vorbringen. Im Folgenden wechselt es mit *πολυλογία*. Vgl. Sir. 7, 14: *δευτεροῦν λόγον ἐν προσευχῇ*. J. D. Michaelis *de battologia*. Gotting. 1753. 4, in *Synt. Commentt.* 2, 57 ss. „Wie die Heiden." Der leere Wortschwall war im heidnischen Gebete allerdings etwas Gewöhnliches, Charakteristisches (1 Kön. 18, 26. AG. 19, 34); man wollte die Gottheit dadurch überreden, zwingen *(fatigare deos* — Tacit. *hist.* 1, 29). Vgl. Plat. *Alcib.* 2. Dieser Grund des Vielredens wird von Jesus ausdrücklich beigesetzt: *δοκοῦσι γὰρ ὅτι* u. s. w. *Ἐν τῇ πολυλ.* — durch dieselbe. *Ὁμοιοῦσθαι* = gleich handeln, sich betragen. „Denn Gott weiss, wessen — ehe ihr" u. s. w. Es bedarf also der Ausführung eurer Wünsche nicht. Es wird vorausgesetzt, dass das Gott bestimmen wollen positiv unwürdig, unfromm sei. Jes. 65, 24 wird dieses: Gott wird thun ehe ihr betet, als besondere Verheissung für die Gottgeliebten aufgestellt.

V. 9. *Οὕτως* bedeutet natürlich nicht, wie es gewöhnlich von der Kirche (bereits im 2. Jahrh. hiess die Formel schlechthin *ἡ προσευχή* — *εὐχὴ νενομισμένη*: Chrysostom.

hom. 2. *in* 2 *Cor.*, und, wie es scheint, λόγος: Justin. Mart. *apol.* 1, 66 — oder *oratio* — *quotidiana oratio*· Augustin. *enchir.* 71. *hom.* 119 — und sie wurde täglich dreimal gebetet: *Constitutt. apost.* 7, 24 vgl. Tertullian. *de jejun.* 10; vom 3. bis 5. Jahrh. wurde sie als εὐχὴ πιστῶν, *oratio fidelium* — Chrysostom. *hom.* 10 *in Col.* Augustin. l. c. vgl. *hom.* 42 u. And. — zu den Mysterien gerechnet und zwar wegen des Vaternamens Gottes: Cyprian. *de orat. dom.* 266, Gregor. Nyss. *hom.* 2 *in orat. dom.* 727. — J. G. Walch *de usu orationis dominic. apud vett. Christianos.* Jen. 1729. 4, in *Miscell. sacr.* Amstel. 1744. 4. p. 58 ss.), aber auch von den Bogomilen u. And., verstanden wurde, s. v. a. „in dieser Formel" (wir finden daher auch keinen Gebrauch dieses folgenden Gebetes bei den Aposteln, wie es mit der Taufformel Matth. 28, 19 der Fall war: freies Beten — ὅση δύναμις — noch zur Zeit des Justinus Martyr l. c. 67 u. o.), sondern: „in solchem Sinne", nämlich kurz, vertrauensvoll, weniger auf sein Bedürfniss als auf die göttliche Sache gerichtet, dieser sich unterordnend; denn auf dieses Drei führt der Zusammenhang hin.

Nun das Gebet bis V. 13. Dasselbe giebt auch Lukas 11, 2—4: aber 1. als erbeten von den Jüngern in einer späteren Zeit; 2. wahrscheinlich ursprünglich noch mehr, als wir im gewöhnlichen Texte finden, kürzer als bei Matthäus. Doch der Sinn ist ganz derselbe. Man hat nicht anzunehmen (Origenes, Tholuck), dass Christus selbst das Gebet in zwiefacher Form gegeben habe, oder dass eine zwiefache Tradition davon vorhanden gewesen; Paulus vergleicht die zwei Recensionen des Dekalogus: 2 Mos. 20, 2—17 und 5 Mos. 5, 6—21. Zur Geschichte der Auslegung bemerken wir: Tertullianus *de oratione*, Cyprianus *de oratione dominica*, Origenes περὶ προσευχῆς,

Cyrillus von Jerusalem *catechess. mystagogicc.* 5., Gregorius von Nyssa *εἰς τὴν προσευχήν* (5 Homilieen); vgl. Suicer *observatt. sacrr.* (Tig. 1665) 162 ss. Dazu Hm. Witsius *exercitt. sacrr. in symbol. apost. et oration. domin.* ed. 3. Amstel. 1697, J. A. Nösselt *observatt. ad oration. domin.* Hal. 1801. 4 (*Exercitt. sacrr.* 2 ss.), A. R. Gebser *de orat. domin. Comm.* 1. Regiom. 1830. Dieses Gebet ist vielfach praktisch behandelt worden: so in neuerer Zeit von F. Arndt *das Vater unser;* 10 Predd. Berlin (1837) 1841, K. Zimmermann *das Gebet des Herrn;* 11 Predd. Neust. a. d. O. 1837, Kl. Harms *das Vaterunser;* 11 Predd. Kiel 1838, Ph. Marheineke *das Gebet des Herrn;* 13 Predd. Berlin 1840.

Ganz verwerflich ist die Meinung (Möller, Augusti *Denkwürdigkk. aus der christl. Archäologie* 4, 132 u. And.), die auch von den Juden vielfach wiederholt wurde, dass das Gebet zusammengesetzt sei aus den Anfangsworten oder Bezeichnungen gewisser jüdischer gangbarer Gebete, sodass Christus diese Gebete allen anderen habe vorziehen wollen, überhaupt, dass dieses Gebet ganz jüdischen Ursprungs sei. Es hat zwar Alles, doch weniger jüdische, als altisraelitische Form (wie Vieles davon im grossen Synagogengebete, Kaddisch, gesprochen wird), aber im höheren Sinne aufgefasst, und die Zusammensetzung hat durchaus eigenthümliche Absicht und Bedeutung. Die Hauptidee des Ganzen ist: das eigentliche Bedürfniss, folglich der eigentliche Wunsch, des Menschen müsse sich nur auf das Höhere, Geistige, auf das Gedeihen der göttlichen Sache richten: auf das eigene Interesse habe der Mensch blos insofern zu sehen, als es Basis, Bedingung des Höheren ist.

Πάτερ — οὐρανοῖς hat auch hier gewiss jenen universalistischen Gedanken (s. z. 5, 16). Es ist Gott, welcher für alle Menschen da ist. Die jüdischen Gebete gehen gewöhn-

lich aus von der Anrede des israelitischen Nationalgottes und gelten für förderlich und heilsam nur dann, wenn sie an der heiligen Stäte geschehen. Ἡμῶν ist von Luther im Genitiv übersetzt („Vater unser"), weil seit dem 9. Jahrh. (von wo die erste deutsche Uebersetzung bekannt ist; freilich auch: Name dein, Reich dein, Wille dein) dieses liturgisch feststand. Darüber erhob sich dann die kleine Controverse zwischen der lutherischen und reformirten Kirche. Rienecker *über die Abweichungen im Gebete des Herrn nach dem luther. u. heidelb. Katechismus*, in *Ullmann's u. Umbreit's theol. Studien u. Kritik*. 1837. 2, 328 ff.

Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομα — ἐλθέτω — γενηθήτω: Alles Bezeichnungen von Einem Gedanken, welcher ebendarum als Hauptgedanke genommen werden muss, dem des göttlichen Reichs, in immer bestimmterem Ausdrucke. Bei Lukas fehlt nach dem glaubwürdigsten Texte die letzte der drei Bitten. Bei Tertullianus (afrikanische Kirche) stehen die zweite und dritte Bitte umgekehrt und γενηθήτω steht vor dem ἐλθέτω. Diess dient zum Beweise dafür, dass auch er die beiden Bitten für Eines hielt, ihnen eine und dieselbe Bedeutung unterlegte. Nitzsch *über die Umstellung der 2. u. 3. Bitte bei Tertullian*, in *Ullm. u. Umbr. theol. Studien u. Kritik*. 1830. 4, 846 ff.

Ἁγιάζεσθαι = in der That anerkannt, verherrlicht werden. So oft im A. T.: ἁγιασθήσομαι ἐν Ἰσραήλ 3 Mos. 10, 3. 22, 32. vgl. 1 Petr. 3, 15. Ganz gleichbedeutend (Chrysostom.) ist δοξάζεσθαι Apok. 15, 4. Ὄνομα θεοῦ ist Gott, wie er von Menschen gedacht, verehrt wird: *hominum Deus* (Paulus: nur mit dem Namen der Heiligkeit sei Gott zu nennen). So ἅγιον ὄνομα Luk. 1, 49. Die Imperativen in den drei Sätzen haben zugleich die Bedeutung des Wunsches und des Vorsatzes. V. 10. Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου — eben für die Verherrlichung Gottes. Ἔρχεσθαι, mehr als ἐγγίζειν

(3, 2. 4, 17), von der wirklichen Entwickelung der göttlichen Sache unter den Menschen. Die Unklarheit, in welcher die alte Kirche lebte in Bezug auf die eigentliche Idee des göttlichen Reiches, liess sie fehlgreifen in der Deutung dieser Formel; sie bezog es gewöhnlich auf das Kommen des Weltendes (auch Chrysostom.) — mit diesem des eigentlichen, sinnlichen Gottesreiches. *Γενηθήτω* u. s. w. „Möge dein Wille so auf Erden geschehen, wie er im Himmel geschieht." Diess die eigentliche Umschreibung des Begriffes vom Himmelreich. So werden auch anderwärts, Luk. 15, 7. 10 von Jesu Engel und Menschen im geistigen Interesse zusammengestellt. Paulus (Eph. 1, 10. 3, 15) führt dieses aus von der Vereinigung der Engel und Menschen im göttlichen Reiche. Himmel also = die himmlischen Geister, das Geisterreich; vgl. 24, 36. Mark. 12, 25. *Θέλημα* ist die Anforderung Gottes an die Menschen überhaupt, nicht gerade nur die sittliche; falsch versteht Beza die Beschlüsse Gottes über die Menschen, Grotius und Wetstein: am Himmel = in der Ordnung der Natur.

V. 11 giebt die einzige Bitte für äusserliches Bedürfniss und Wohl. Nach der richtigen Erklärung des *ἐπιούσιος* liegt in der Bitte nur das, dass die Sorge für das äusserliche Bedürfniss nicht trübend, störend einwirken dürfe auf das innere Leben. *Ἐπιούσιος*, schon von Origenes als ein dem Matthäus und Lukas hier eigenthümliches (aber eben gemeinsames) Wort bezeichnet, findet sich weder bei den Alten noch in der gemeinen Sprache: *ἔοικε πεπλᾶσθαι ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν*. Es war wohl in einem Theile der damaligen Sprache im Gebrauche. Die gesammte alte Kirche leitete es von *οὐσία* ab: entweder = gereichend, nothwendig zu unserem Wesen und Bestehen (Syr. *necessitatis*, Chrysostomus u. d. folgg. Griechen — Kühnoel, Meyer, de Wette, Tholuck), oder = hinzukommend zu unserem Wesen, *su-*

persubstantialis (Joh. 6, 32 — Origenes und die Lateiner von Tertullianus an, auch Olshausen). Der Gebrauch des Vaterunser bei'm Abendmahl ist sicher daher abzuleiten, wenigstens wurde, wie es scheint, schon zur Zeit des Justinus Martyr (*apol.* I, 66), gewiss aber von Irenäus an (*adv. haer.* 4, 18) die Bitte immer auf das Abendmahl gedeutet; so bei Cyrillus von Jerusalem und Augustinus, dann fortwährend und in allen alten Liturgieen. Diese Auffassung ist nach dem Sinne hart und ungewöhnlich: wenn das Wort von οὐσία stammte, so müsste wenigstens die erste Erklärung gelten (zum Wesen gehörig); aber auch dann würde οὐσία ungewöhnlich stehen. Aber die Bildung des Worts ist gegen diese Ableitung von οὐσία überhaupt, insofern das Wort ἐπουσιώδης im Gebrauch ist. Vielmehr ist die neuere Erklärung seit Erasmus und Grotius die allein richtige; ἐπιούσιος nämlich ist von ἡ ἐπιοῦσα, „der folgende Tag" oder auch „die folgende Zeit" überhaupt (AG. 7, 26. 21, 18. 23, 11), hergeleitet. Aehnlich ist περιούσιος gebildet. Nach Chrysostomus hat das Evangelium der Hebräer מָחָר (morgen) gehabt. Im σήμερον (Luk. τὸ καθ' ἡμέραν) — ἐπιούσιον liegt der Begriff des Sorgenfreien: „heute, wessen wir morgen bedürfen." „Heute" nämlich immer heute, alltäglich, immer. Die Vulg. hat *quotidianus*, eigentlich wohl nach ἐφήμερος τροφή Jak. 2, 15. Die Kirche presste das σήμερον und nahm daraus den alltäglichen Gebrauch des Gebets. Ἄρτος ist nicht nur blos Nahrung, sondern überhaupt Bedarf des Lebens (διατροφαί 1 Tim. 6, 8). Natürlich ist die Bitte um Sorgenfreiheit nicht im Widerspruche mit der Vorschrift V. 34, nicht zu sorgen; denn dort ist von der unfrommen Sorge die Rede.

V. 12 und 13 sind dem Sinne nach ebensowohl Vorsätze als Bitten. „Leben ohne Schuldbewusstsein, wenn

wir es verdienen — keine schwere Gefahr zu sündigen", wobei der Mensch selbst das Meiste zu thun hat, dass die Versuchung nicht übermächtig werde. Es sind also zwei Bitten für sich, aber von ganz innerlichem, sittlichem Sinne.

Ὀφειλήματα = παραπτώματα V. 14; jenes sind ungebüsste oder unvergebene, noch lastende Sünden. Dieser altisraelitische Sprachgebrauch (Schulden für Sünden; vgl. zu 5, 26) findet sich oft in den Evangelien: 18, 32. Luk. 13, 2. 4. Aber die Sündenvergebung ist hier nicht blos Verschonung von äusseren Strafen, sondern das Sicher- und Klarwerden des Verhältnisses zu Gott, als die Bedingung des inneren Lebens. Das ὡς καὶ ἡμεῖς u. s. w. darf nicht pharisäisch genommen werden (Fritzsche: *digni enim sumus*) — zweideutig Lukas: καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν — vielmehr: in dem Masse wie wir u. s. w. Dieser Sinn wird auch V. 14 f. ausgedrückt: man sei nicht würdig und fähig Sündenvergebung zu empfangen, wenn man nicht selbst vergebe. Auch ὀφειλέται bedeutet Beleidiger, Verletzende überhaupt, solche denen man zu vergeben hat. Vgl. παραπτώματα V. 14 f. Die Liebe, und hier, dem entsprechend was von Gott erbeten wird, die vergebende Liebe, wird als die höchste und entschiedenste Aeusserung des Guten erwähnt. Also ist der Sinn zu erweitern: in dem Masse wie wir es verdienen. Viel Aehnlichkeit mit dieser Stelle hat Sir. 28, 2: Ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου, καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται.

V. 13. Πειρασμός hat hier nicht die weite Bedeutung, in welcher Alles damit bezeichnet wird, was zur Sünde verleiten kann, sondern es bedeutet hier die wirklich verleitenden Umstände des Lebens. Vgl. Jak. 1, 13. Wie hier εἰσφέρειν εἰς πειρασμόν unten 26, 41 εἰσέρχεσθαι εἰς πειρ. Im εἰσφέρειν liegt übrigens nicht blos eine negative Bedeutung (Tertullianus: *patiaris induci)*, da ja vom Lebensgeschicke

geredet wird, welches in Gottes Hand ist. Augustinus, Luther, Grotius: hineinführen, um darin untergehen zu lassen, und πειρασμός nur von Unfällen des Lebens. — Weil aber die zur Sünde verleitende Macht der Umstände immer nur durch des Menschen eigene Schuld Statt hat (vgl. 1 Kor. 10, 13 u. Jak. 1, 13 f.), so wird beigesetzt: ἀλλὰ ῥῦσαι — πονηροῦ, und diese Bitte gehört ganz zur vorhergehenden. „Befreie uns von der Macht des Bösen." Zum Sinne ist es gleich, ob wir τοῦ πονηροῦ vom Neutrum herleiten (vgl. 2 Tim. 4, 18: ῥύεσθαι ἀπὸ ἔργου πονηροῦ, 2 Thess. 3, 3: φυλάσσειν ἀ. τ. πον., Joh. 17, 15: τηρεῖν ἐκ τ. π.) oder von ὁ πονηρός; doch wie 5, 37 ist diese Rücksicht auf das Satansbild unwahrscheinlich in der einfach klaren Rede. Die reformirte Kirche nach Zwingli und Calvin (auch Kühnoel, Fritzsche u. And.) deutete es gewöhnlich vom Satan; Luther: Uebel, aber dieses in der Bedeutung vom Bösen, wie er denn wiederum 27, 23: τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν; übersetzt: „was hat er denn übels gethan?" Vom äusserlichen Uebel kann die Stelle auch gar nicht verstanden werden; im Allgemeinen eine Befreiung von diesem kann nicht gebeten werden, besonders auch neben dem μὴ εἰσενέγκῃς u. s. w. Im ῥύεσθαι liegt übrigens nicht (de Wette), dass wir damit befangen wären; das Wort kann überhaupt bedeuten: frei erhalten, verschonen.

Wie der letzte Satz im Verhältniss zum vorhergehenden genommen wurde, fand man in dem Gebete entweder sechs Bitten (Chrysostomus, reformirte Kirche) oder sieben (Augustinus, lutherische Kirche).

Also: Wunsch und Gebet soll sich nur auf das Erscheinen des göttlichen Reiches richten; für sich, den Einzelnen, soll der Mensch nur wünschen, dass das höhere Leben in ihm nicht durch die Sorge gedrückt werde, und dass er ungetrübte Freudigkeit zu Gott und ungestörte Sicherheit im

Guten gewinnen und behalten möge — bei welchem Beiden der Mensch selbst das Meiste zu thun hat.

Die Doxologie: „dein ist (wie 5, 10: dir gehört) das Reich, die Macht, die ewige Verherrlichung," hat einen sehr passenden Sinn; sie enthält nicht blos glänzende Anhäufung, wie es sonst in ihnen der Fall ist: vgl. 1 Chron. 29, 11 und Apok. 5, 13. „Dein Reich soll kommen, kann und wird kommen." Also nach dem Wunsche V. 10 die Hoffnung, dass es kommen werde. Aber diese Doxologie ist wohl entschieden unächt; nur Wenige haben sie vertheidigt: Matthäi, Augusti *Denkwürdigkk. aus der christl. Archäologie* 5, 118 ff. Vgl. Griesbach *comment. crit.* 68 ss. und Rödiger *append.* 3. zu seiner *Synopse* ed. 2. 229 ss. *Aeusserlich* ist entschieden, dass, wenn auch wenig an der Zahl, doch gerade die wichtigsten Handschriften beider Kirchen diese Doxologie nicht haben oder in der verschiedensten Form und durch Randbemerkungen als unächt bezeichnet. Auch die auslegenden Väter vor Chrysostomus kennen sie nicht (Tertullianus nennt die Worte ῥῦσαι — πονηροῦ ausdrücklich die *clausula* des Gebets): Gregor von Nyssa fügt eine eigenthümliche bei. Ferner findet sie sich nicht in den alten Uebersetzungen: in der syrischen ist sie interpolirt. Nach der Vulgate und Erasmus liess auch Luther sie weg (in seinen Katechismen). Bei Lukas hat sie nie gestanden. *Innerlich* spricht gegen dieselbe die zu weite Entfernung des 12. Vs vom 14. und ihr zu glänzender Charakter nach einem so einfachen Gebete. Sie ist daher, wie bei Chrysostomus zuerst, wahrscheinlich aus dem liturgischen Gebrauche von Constantinopel hereingebracht worden: dieses ist ja vom Ἀμήν entschieden; vielleicht wurde sie, wie jetzt bei den Griechen (vgl. *Confess. orthod.* 2, 28), vom Priester ausgesprochen.

V. 14 f. verstärkt den Inhalt von V. 12, um recht be-

merklich zu machen, dass der Mensch sich den göttlichen Segnungen würdig machen müsse. ,,Nichts und das Edelste nicht wird euch von Gott zu Theil, wenn ihr nicht das Entsprechende thun werdet.“ Unten wieder 18, 35 und die Parabel vorher, vgl. Mark. 11, 25 f. Der Bekräftigung wegen wird der Gedanke sowohl in positiver als in negativer Form ausgesprochen. Bei'm *ἀφήσει* V. 14 ist *τὰ παραπτ. ὑμῶν* weggelassen, was V. 15 beigesetzt ist.

V. 16—18: Fasten. Es wird davon gesprochen ganz wie V. 5 f. vom Gebete, welchem es auch im Judenthum völlig gleichstand als gutes Werk. Als solches konnte es um so mehr gelten, da es eigentlich über das Gesetz hinausging; denn Moses hatte nur von Einem Fasten gesprochen, dem am Versöhnungsfeste einmal jährlich: 3 Mos. 16, 29 ff. u. 23, 27 vgl. AG. 27, 9. Ausserordentliche Fasten fanden Statt bei Trauern des Volks und oft bei Einzelnen. Schon die Propheten eifern gegen den Wahn und Schein bei'm Fasten, welches als gottesdienstliches Werk betrachtet wurde: Jes. 1, 13. 58, 4 ff. vgl. Luk. 18, 12. — Hier wird der Wahn mit dem Fasten von Jesu noch nicht bestritten; aber 9, 14 ff. ist zu sehen, dass dieser Gebrauch nicht Statt hatte unter seinen Jüngern.

Σκυθρωποί ist Prädikat zum vorigen *γίνεσθε*: ,,düstern Ansehens,“ hier entweder um leidend, angegriffen, oder um büssend zu scheinen. Anders Luk. 24, 17. Das Folgende erweitert das Gesagte. *Ἀφανίζειν, speciem demere* (anders V. 19), erschreckend machen durch Gebehrde oder Unsauberkeit: wie durch Asche — Jes. 61, 3 vgl. 2 Sam. 1, 2. Ezech. 27, 30. Bei Griechen *ἀφανίζειν* immer: unkennbar machen. Man hat übrigens im *ἀφανίζουσι* — *φανῶσι* kein Wortspiel anzunehmen. ,,Damit sie von den Menschen mit ihrem Fasten gesehen werden.“ *Ἀμὴν λέγω*, wie V. 2. — V. 17 wie V. 6 ist mit sententiöser Uebertreibung gesprochen. ,,Al-

les eher, als Schein damit zu treiben.“ Salben und Waschen war das Gegentheil vom Fasten; es trat ein, wenn dieses aufhörte: 2 Sam. 12, 20. 14, 2. Auch V. 18 wie V. 6. *Μὴ φανῇς* wie *φανῶσι* in V. 16: „damit du nicht erscheinst“ u. s. w. Statt des zweimaligen *κρυπτῷ* hat Lachmann *κρυφαίῳ*: in dieser Bedeutung ungewöhnlich, mehr sich verbergend. Das *ἐν τῷ φανερῷ* nach *ἀποδώσει σοι* ist hier am Meisten verdächtig.

V. 19--34 sind, nachdem vorher von Schein und Heuchelei gehandelt war, gegen Habsucht und Geiz. Es treten zwei Gedanken hervor: 1. Es gebe höhere Gegenstände des Strebens und Wünschens, als die äusserlichen, irdischen: V. 19—24. 2. Die ängstliche Sorge für das äusserliche Leben sei thöricht und unwürdig: V. 25—32. Beide Gedanken führt V. 33 f. in zwei Sentenzen aus. Bei Luk. 12, 22—34 findet sich Beides an die Jünger gerichtet, um sie aufzufordern Alles aufzugeben. Paulus, Kühnoel, de Wette finden keinen festen Zusammenhang in der Stelle, blos Sentenzen, Meschalim, an einander gereiht.

V. 19. „Sammlet — Motte und Zerstörung zernagen, und wo Diebe durchbrechen und stehlen.“ Die Gegensätze sind auch hier wieder ganz gleichgebildet in der sententiösen Art des Alterthums. *Ἐπὶ τῆς γῆς* gehört wie *ἐν οὐρανῷ* zum Substantiv: dorthin gehörige, dort befindliche. *Σής* zerstörendes Insekt, gewöhnlich *tinea*, Motte; vgl. *σητόβρωτα* Jak. 5, 2 f. *Βρῶσις* gewöhnlich *aerugo*, Rost; aber wahrscheinlicher wird Etwas gemeint, was Getreide, Früchte zerstört: Kornwurm etwa (LXX Mal. 3, 11). Einige (auch Fritzsche) fassen es = *corrosio*, sodass es zum Begriffe von *σής* hinzugehörte. Früchte und Gewande machen gewöhnlich den Schatz des Morgenländers aus. *Διορύσσειν* und *κλέπτειν* wird im folgenden Verse getrennt; daher bedeutet es wohl: gewaltsam und geheim entwenden. Aber es soll mit beiden

Sätzen: Motte — Diebe, wohl ausgedrückt werden, dass solche Schätze auch von den Kleinsten und Verächtlichsten verdorben und entrissen werden können. Himmel ist auch hier gewiss (vgl. V. 33) das Himmelreich, irdisches und himmlisches. Schatz im Himmel (19, 21): Lohn, Auszeichnung daselbst; vgl. 5, 12.

V. 21: Nicht nur versäumt jenes irdische Streben das Höhere, sondern es vernichtet dieses auch, indem es sich des gesammten Menschen bemächtigt. Man kann den Satz entweder allgemein nehmen oder in diesem Zusammenhange: ὅπου, nämlich ἐπὶ τῆς γῆς oder ἐν τῷ οὐρανῷ — ἐκεῖ ἔσται, darauf richtet sich. Für das doppelte ὑμῶν liest Lachmann σου. Καρδία bezeichnet das ganze geistige Leben.

V. 22. f. führt den 19 f. aus und V. 24 den 21. Der Zusammenhang ist immer verschieden gefasst oder unentschieden gelassen worden. Also V. 22 f.: Es giebt höhere, geistige Güter. Zu bemerken ist, wie diese geistigen Güter als gleichbedeutend mit denen im Himmel und mit dem Dienste Gottes dargestellt werden. Das geistige Licht begreift übrigens wohl nicht nur Geistesklarheit, sondern auch Klarheit, Reinheit des Gemüths. Luk. 11, 34—36 dieselben Sentenzen, auch auf die geistigen Eigenschaften seiner näheren Jünger angewendet. Die Vergleichung von Auge und Geist ist alt und natürlich. Ephes. 1, 18: ὀφθαλμοὶ καρδίας. Vielleicht aber wird hier absichtlich vom Auge als Träger des Lichtes λύχνος (das geringere), vom Geiste φῶς selbst gebraucht. Also: das äussere Licht verleiht dem gesammten äusserlichen Leben, das innere dem innerlichen seine Sicherheit. Ἁπλοῦς hier und bei Luk. entweder: im natürlichen, gesunden Zustande *(integer)*, oder: nicht täuschend *(simplex)*. Φωτεινὸν ἔσται — durch das Auge erhellt, geleitet. Πονηρός, wie ἁπλοῦς, entweder: untüchtig, krank, oder: täuschend. Die Bedeutung nei-

disch (Luther: Schalk), wie im πονηρὸν ὄμμα, passt nicht her. Σκοτεινόν, ganz dem φωτεινόν entsprechend: unerleuchtet, ungeleitet. Die Anwendung auf das innere Leben geschieht nur von der einen Seite: εἰ οὖν τὸ φῶς u. s. w. Σκότος verdunkelt — Πόσον τὸ σκότος; = das ganze höhere Dasein des Menschen ist ohne Sicherheit. Also: die geistigen Güter sind die höchsten, um welche der Mensch besorgt sein muss.

V. 24 enthält, wie oben gesagt, den Gedanken des 21. Vs von der negativen Seite. Zweierlei Richtungen kann der Mensch nicht zugleich haben. Luk. 16, 13 in ganz begrenztem Sinne, von dem Schätzesuchen in engster Bedeutung. Im δυσὶ — δουλεύειν hat entweder das δυσί den Ton (so die Alten): zwei in Wesen, Wollen sich Entgegengesetzte, oder das δουλεύειν (de Wette): ganz hingegeben sein. Und natürlich ist bei'm δουλεύειν zu denken: zu gleicher Zeit, oder auch: in Einem Act. In der Ausführung wird gewöhnlich im εἷς und ἕτερος der Unterschied der Sätze gefunden: entweder den Einen hassen oder den Einen lieben —; aber es würde doch eine sehr müssige Tautologie in der Stelle liegen. Vielmehr sind die Sätze wohl durch die Verba unterschieden: ἀγαπᾶν, ἀντέχεσθαι — καταφρονεῖν, μισεῖν (Grotius, Kühnoel): lieben, zu ihm halten — hassen, verachten. Ἀντέχεσθαι 1 Thess. 5, 13 in stärkerer Bedeutung. „Ihr könnt nicht, zugleich oder mit Einem, Gott dienen und dem Mamon." Μαμωνᾷ (richtiger als Μαμμωνᾷ im text. rec.) nur noch Luk. 16, 9. Ohne Zweifel stammt es von der Wurzel אָמַן (auch אֱמוּנָה Jes. 33, 6. Ps. 37, 3: worauf man sich stützt, Wohlstand; d. alex. Uebers. θησαυροί, πλοῦτος) und war entweder zuerst eine altphönizische Gottheit, der Πλοῦτος, oder eine gangbare Personification, die in alle Formen der semitischen Sprache, auch in das Punische nach Augustus, und in das Jüdisch-

Griechische übergegangen war; daher es Lachmann als Nomen proprium schreibt. Hier bezeichnet es überhaupt die weltlichen Dinge als einzigen Gegenstand der Liebe. So wird auch Röm. 16, 18 und Phil. 3, 18 das Irdische der Gottheit entgegengesetzt.

V. 25—32: Thorheit und Unwürdigkeit der weltlichen Sorge. Die Sorge, gegen welche hier gesprochen wird (vgl. Luk. 8, 14. 21, 34, dazu Phil. 4, 6. 1 Petr. 5, 7), ist (s. z. V. 11) nicht Vorsicht, Bedenken, Bemühung für die Zukunft, sondern eine ängstliche Bemühung um das Leben und sein Bedürfniss darum, weil man sich zu viel, Gott zu wenig vertraut. Die Reden der alten Welt gegen die Sorge gehören nicht her: sie sind theils in der Denkart des Leichtsinns, theils der Vorstellung vom unabwendbaren Geschicke gemäss gesprochen. — Die Rede bewegt sich bis V. 32 in folgenden Gedanken: Selbst das zeitlich Wichtigere liegt über der Sorge hinaus (25); Gott verleiht auch ohne Sorge (26); sie ist unzureichend auch im Einzelnen (27), dürftig (28—30), heidnisch (31 f.).

V. 25. *Διὰ τοῦτο* verbindet nur allgemein mit dem Vorigen: darum weil ihr das irdische Gut nicht lieben sollt, ist also ebensowenig Sorge dafür als Streben darnach statthaft. *Τῇ ψυχῇ* = zu Gunsten derselben: *ὑπὲρ τῆς ψυχῆς*. *Ἡ ψυχή* — sinnliches Bedürfniss, oder das ganze sinnliche Dasein (10, 39. 16, 25); hier dieses, doch, da von *σῶμα* unterschieden, die innerliche Sinnlichkeit. Die Worte *ἢ* (sonst *καὶ*) *τί πίητε* sind kritisch zweifelhaft und vielleicht aus V. 31 hereingekommen. *Φαγεῖν* kann auch weitere Bedeutung haben dergestalt, dass es das gesammte sinnliche Bedürfniss umfasst. *Οὐχὶ ἡ ψυχὴ* u. s. w.: Was jenem Bedürfnisse zum Grunde liegt, euer gesammtes Dasein, habt ihr ja nicht durch euch. Der eigentliche Schluss wird weggelassen. Habt ihr also das Wichtigere nicht durch eure

Sorge; so überlasst auch das Geringere dem für euch Sorgenden. Πλεῖον (5, 20 vgl. 12, 41 f.) = mehr werth, wichtiger — Grund und Bedingung alles Anderen.

V. 26: Gott segnet ohne unsere Sorge. Die Naturbilder sind weder in sich noch in der Anwendung festzuhalten. Doch sind sie auch in dem subjectiven Sinne, in welchem Christus diese hier gebraucht, ganz wahr und passend. „Der Mensch soll auf höhere Mitwirkung vertrauen, wie selbst die Thiere ein solches Bedürfniss haben, ein gewisses Vertrauen auf höheren Schutz und Segen." Vögel des Himmels: nicht ohne Bedeutung ist diese alte gangbare Formel; sie bezeichnet das Heimaths- und Mühelose (Ps. 104, 27 f. 147, 9). Für ἐμβλέπειν hat Luk. κατανοεῖν. Ὅτι = πῶς (V. 28), nicht = *quamquam* (Kühnoel): beachtet sie dafür, dass —. „Nicht säen, ärndten, sammeln." Der Bedeutung des μεριμνᾶν gemäss, und wie die Rede so ausführlich ist, kann nicht jede Sorgsamkeit gemeint sein (denn es ist ja vielmehr eine Ausnahme, wo dieses nicht Statt findet), sondern die ängstliche, vertrauenslose. Ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος auch hier nicht blos in der Bedeutung der Güte, sondern des Allgemeinen, allgemein Sorgenden. Οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν; Das διαφέρειν steht wie gewöhnlich in der Bedeutung des Vorzuges (10, 31. 12, 11); μᾶλλον = um Vieles (Röm. 7, 36. 2 Kor. 7, 3), nicht (Fritzsche) = *potius*. Der Schluss ist wohl nicht: „mehr für euch wird Gott sorgen als für jene," sondern subjectiv, wie in der ganzen Stelle: „ihr sollt edler vertrauen als jene:" Gotte nämlich.

V. 27: Die Sorge ist unzureichend auch im Einzelnen. Μεριμνῶν — durch seine Sorge. Ἡλικία kann bedeuten Lebensalter (Luk. 2, 52. Joh. 9, 21. 23. Hebr. 11, 11) und Leibeslänge, *statura* (Luk. 19, 3). Die alte Auslegung war durchaus für das Zweite, aber auch Neuere

(Fritzsche), schon des *πῆχυν ἕνα* wegen. Dennoch scheint diese Erklärung unpassend und die von Erasmus zuerst gegebene, die von Lebensalter, — dauer, vorzuziehen. Denn es würde sonst nicht wie von etwas besonders Wünschenswerthen gesprochen worden sein. Aber der Ausdruck Elle von einem kurzen Abschnitte Leben ist ja ganz dem gewöhnlichen Sprachgebrauche angemessen und vom Bilde der Laufbahn (Hiob 9, 25. 2 Tim. 4, 7) hergenommen; vgl. Spanne Ps. 39, 6. Also: auch nicht das kleinste Mass Lebensdauer vermag die Sorge zuzusetzen.

V. 28—30 enthält dasselbe von einer anderen Seite. Was sie im Einzelnen vermag, ist dürftig (V. 27: nicht Alles vermag sie). Lilie, *κρίνον*, wildwachsend in Syrien, ist entweder die gewöhnliche weisse Lilie, oder die Kaiserkrone, auch bei den Griechen *βασιλικὸν κρίνον* genannt. Dieses würde zu der Vergleichung mit Salomo's Königspracht am besten passen: wiewohl diese überhaupt sprüchwörtlich war, wie seine Weisheit. *Τί* = warum, also: aus welcher Vorstellung, in welcher Denkart. *Καταμανθάνειν* = *ἐμβλέπειν* V. 26. „Betrachtet — *πῶς αὐξάνει* — in welcher Pracht sie aufwachsen.“ „Arbeiten, spinnen“ — wie V. 26 säen und ärndten — thun für die Bereitung ihrer Kleidung. *Λέγω δὲ ὑμῖν* u. s. w. ist Ausführung des *πῶς αὐξάνει*. „Dennoch war Salomo in seiner Herrlichkeit nicht bekleidet wie eine von ihnen.“ Also: nur der göttliche Segen verleiht Fülle, die menschliche Sorge nur karge Erfolge.

V. 30. *Χόρτος ἀγροῦ* ist der allgemeine Ausdruck für die Kräuter im Unterschiede von Bäumen, aus Gen. 1, 12, hier zugleich mit der Bedeutung des Unkultivirten, Geringen. „Heute da sind (*breve lilium* Horat. Od. 1, 36) und morgen in den Ofen geworfen werden.“ Kräuter in Bündeln: 13, 30. *Κλίβανος* ist der Ofen im Felde, zum Brodbacken. „So bekleidet, wie vielmehr nicht euch?“ Zunächst zwar

hat man zu verstehen: wird er bekleiden; aber dem Sinne nach ist es: für euch sorgen. Und in dem Gegensatze zu: „heute sind, morgen nicht“ — mag wohl nicht blos die Vorstellung von grösserer Bedeutung überhaupt, sondern auch von bleibender Dauer, also geistiger Würde, liegen. Ὀλιγόπιστοι, öfters nur bei Matthäus, dann Luk. 12, 28 (späteres Wort wie ὀλιγόψυχος 1 Thess. 5, 14), ist die eigentliche Bezeichnung der Sorgenden: die Gott zu wenig vertrauen, weil sich zu viel.

V. 31 f. enthält das Letzte gegen die Sorge: sie ist heidnisch. Hierin liegt im israelitisch-jüdischen Sinne das nur auf das Irdische, Weltliche Gestellte. Aber es wird hier hinein gesetzt, dass jene 1. unbedingt nur Solches, Aeusserliches begehrt, und 2. das Bedürfniss nicht von Gott erwartet. V. 31 wiederholt den Inhalt vom Hauptgedanken V. 25. Λέγοντες — in solcher Weise. In V. 32 hat Beides, πάντα ταῦτα und ἐπιζητεῖ, Bedeutung: dergleichen Alles — ängstlich, durch sich, suchen (12, 39. Röm. 11, 7). Οἶδε γὰρ — χρῄζετε: weiss, dass ihr bedürft — τούτων ἁπάντων: nicht gerade „dessen Allen, was ihr wünscht,“ sondern „Alles Solchen.“ Denn absichtlich steht wohl nicht ἐπιζητεῖτε ταῦτα, sondern χρῄζετε. Wenigstens ist nicht nöthig, da ταῦτα ἅπαντα ja nur „Alles Solches“ bedeutet, mit Erasmus, Fritzsche u. And. statt ὅτι zu lesen ὅ, τι: „wessen hiervon ihr bedürft.“

V. 33 f. Sententiöse Wiederholung der beiden Hauptgedanken von V. 19 an. „Es giebt einen höheren Gegenstand des Strebens, Begehrens; die äusserliche Sorge zerstört das Leben.“

V. 33. Das göttliche Reich ist der Inbegriff der höheren, geistigen Güter. Die Aufforderung hier ist ganz dieselbe mit Joh. 6, 27. Ζητεῖτε geht zugleich auf βασιλείαν τ. ϑ. und δικαιοσύνην; es hat daher eine subjective Bedeu-

tung, nicht: sucht es zu schaffen, sondern: sucht es für euch; also: hineinzugelangen. Es ist dasselbe mit εἰσέλθετε 7, 13. Δικαιοσύνη αὐτοῦ sc. θεοῦ, die δικ. wie 5, 20: Tugend, welche bei, vor Gott gilt. Es ist die Bedingung des Höheren, der Würdigkeit zum göttlichen Reiche. Πρῶτον ist oft weggelassen worden; Lukas hat es nicht. Dem Sinne nach liegt in der Aufforderung auch mehr als blos: zuerst nach jenem. Denn προστεθήσεται bedeutet: gegeben zu dem, was ihr sucht. Ταῦτα πάντα wie V. 32 nicht Einzelnes, sondern: alles Solches, Aeusserliches. Daher an dem Spruche Nichts zu mildern, zu deuten ist. „Für das wird Gott sorgen." Durch den Gedanken wird die menschliche Arbeit, Bemühung nicht aufgehoben; es ist ja nur gegen die Sorge die Rede. Zu dieser Stelle gehört ein traditioneller Spruch Jesu, wohl nur eine Ausführung von jener Rede; er findet sich bei Clemens Alex. und Origenes (vgl. Fabricius *Cod. apocr.* 1, 329): *Αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται· καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν.*

V. 34. Die Sorge zerstört und trübt das Leben. Wahrscheinlich war die Sentenz, deren sich Christus hier bedient, schon im sprüchwörtlichen Gebrauche; es soll mit ihr nur das Thörichte nnd Verwerfliche der Sorge überhaupt ausgesprochen werden. Εἰς τὴν αὔριον — für ihn, für sein Bedürfniss. Die Sorge für morgen ist (s. z. V. 11) die eigentliche, bleibende, lastende Sorge. Ἡ γὰρ — ἑαυτῆς: „der folgende Tag wird für seine Angelegenheiten sorgen." Ganz sprüchwörtlich: er wird zeigen, wie uns zu fördern, zu helfen sei (wie: Tag wird zeigen 1 Kor. 3, 13). Μεριμνᾶν τι (1 Kor. 7, 32—34. Phil. 2, 20) = um Etwas sich bemühen; hier, in der sprüchwörtlichen Form, hat μεριμνᾶν nicht die schlimme Bedeutung wie vorher. Für τὰ ἑαυτῆς (= was ihm angeht) liest Lachmann blos ἑαυτῆς. Ἀρκετὸν — αὐτῆς ist

ebenso sprüchwörtlich und populär. Τῇ ἡμέρᾳ: einem jeden Tage, ἀρκετόν (10, 25): soll genug sein, κακία αὐτῆς (alexandrinischer Sprachgebrauch von Unfällen, Schlimmen: Pred. 7, 14. 12, 1 — ἡμέραι τῆς κακίας — Weish. 7, 30): das Schlimme was Er hat. — Die Formeln dieses Verses, welche, wie schon erwähnt wurde, populär sprüchwörtlich sind, lassen verschiedene, gemeinere und höhere, Auffassung zu. Indem, wie gesagt, Christus damit nur das Thörichte und Zerstörende der Sorge aussprechen will, will er den Sinn wohl so aufgefasst haben: „die lastende Sorge ist verderblich — das Ganze des Lebens ist Gott zu überlassen — der Sorgende hat für das Heute schon genug zu sorgen.“ Der gemeinere Sinn würde solche Formeln für ein leichtsinniges Hinleben für die Gegenwart deuten. In diesem findet sich Aehnliches auch häufig sonst. Moschus *Idyll.* 4, 65: Οὐχ ἅλις οἷς ἐχόμεσθα τὸ δεύτατον αἰὲν ἐπ' ἦμαρ γιγνομένοις; Seneca *ep.* 24: *Quid enim necesse est, mala — satis cito patienda — praesumere ac praesens tempus metu futuri perdere?* Die vielen Varianten in diesem Verse beweisen, dass man seinen Sinn auffallend und misdeutbar fand. Die Sätze ἡ γὰρ αὔριον u. s. w. und ἀρκετὸν u. s. w. sind oft weggelassen worden. Fritzsche und Wahl verändern die Interpunction, indem sie den ersten der beiden letzten Sätze mit μεριμνήσει schliessen und das ἡ κακία αὐτῆς als Erklärung von τὰ ἑαυτῆς nehmen: aber der Sinn bleibt gleich schwierig und die Worte werden härter.

Kap. 7. V. 1—12 ist gegen das Dritte, was Jesus im jüdischen Leben verwerflich findet: den Uebermuth. Hier sind natürlich die Juden κατ' ἐξοχήν gemeint: die Lehrer, Oberen des Volks — die geistlich Stolzen. Daher sich V. 6—12 ganz leicht an das Vorige anschliesst, indem es den rechten Stolz darstellt, welchen sie als Lehrer

haben sollen. Luk. 6, 37—42 hat dasselbe mehr im allgemeinen Sinne.

V. 1. Κρίνειν in solchen neutest. Stellen nicht s. v. a. urtheilen überhaupt, oder κατακρίνειν, sondern: richterlich urtheilen, in den gewöhnlichen Lebensverhältnissen — was immer aus Uebermuth geschieht — und urtheilen insbesondere über religiöse oder sittliche Zustände. Vgl. Joh. 7, 24. 8, 15. Röm. 2, 1. 14, 10. Gal. 6, 1. Jak. 4, 11 f. Ἵνα μὴ κριθῆτε wird ausgeführt in V. 2: Beides ist nicht auf Menschen zu beziehen — dann gewöhnliche Klugheitsregel (Kühnoel) — sondern auf Gott. Es braucht nicht als Bestimmungsgrund angesehen zu werden („um sein selbst willen solle man es nicht thun"), vielmehr als Erinnerung an die eigene Schwäche, also daran, dass man Ursache zur Bescheidenheit habe. „Es möchte sonst im göttlichen Urtheile mit euch selbst schlecht stehen."

V. 2. Κριθήσεσθε — μετρηθήσεται: also von Gott. Die gleiche Vergeltung, wie die gleiche Belohnung: 6, 14 f. Wie dort wird die Lieblosigkeit für Unwürdigkeit überhaupt gesetzt und nicht gerade nur den Lieblosen göttliche Ungunst zugesprochen, wiewohl jene Würdigkeit oder Unwürdigkeit sich am meisten in der Liebe und Lieblosigkeit offenbart. Ἐν ᾧ = in, mit welcher Art, *quali*. Κρίμα — das Urtheilen. Ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε geht mehr auf Behandlung Anderer: „wie ihr ihnen zutheilt." Ἐν ᾧ — karg oder reichlich, und, mit welcher Art des Inhalts. Die ganze Formel ist sprüchwörtlich (auch bei den Arabern: Tholuck); daher Mark. 4, 24 in durchaus anderem Sinne gebraucht. Für μετρηθήσεται wurde sonst wie bei Lukas ἀντιμετρηθήσεται gelesen.

V. 3—5 ist in Beziehung auf mögliche Einrede gesprochen, dass es ja bei ihnen, den so Urtheilenden, nicht so zu stehen brauche. „Jedes harte Urtheil über Andere

finde nur Statt bei eigener Mangelhaftigkeit und gerade durch sie.“

V. 3. Das Splittersehen im Auge des Anderen ist auch bei den Arabern (Gesenius in *Rosenmüller's Repertor.* 1, 126) Sprüchwort. Aber das Uebel, welches der Richter bei sich selbst nicht sieht, wird in sein Auge gesetzt, und dieses Bild würde leer sein (de Wette: das Geistige oder Empfindlichste werde dadurch ausgedrückt; diese Begriffe liegen blos in dem Bilde des Splitters im fremden Auge), wenn nicht der Sinn sein sollte, dass dieses Uebel eben den Richter am Sehen hindere (Theophylactus, Tholuck): nämlich weil er entweder Alles nur bös sieht, oder weil er das Gute nicht erkennen kann, da er selbst Sünder. *Κάρφος* — *festuca,* Splitter oder Faser. *Τί βλέπεις*: „wie kannst du sehen“ = sehen wollen oder erkennen? *Δοκός* — *lignum,* Baustück. *Κατανοεῖν* — erkennen, oder: darauf merken; dann also als eine Sache der Freiheit, der Schuld. — Horatius *Sat.* 1. 3, 25 s.: *Cum tua pervideas oculis mala lippus inunctis, cur in amicorum vitiis tam cernis acutum?*

V. 4 f. wird bildlich das *μὴ κρίνειν* ausgeführt. Bei solcher Beschaffenheit sei es thöricht, an Anderer Besserung arbeiten zu wollen. *Πῶς* (22, 11. Röm. 6, 2): „Mit welchem Rechte wirst du sagen?“ *Καὶ ἰδού* — abgebrochen, hebraisirend: „und ja doch“ —. Hier also erst das Nichtdürfen (auch Luk.: wie darfst du sagen) bei gleicher Schuld, V. 5 das Nichtkönnen, weil man da noch nicht den Blick dafür hat. *Ὑποκριτά*, wenn nicht das allgemeine Wort (6, 2. 5. 16), mit welchem diese Menschenart hier bezeichnet wird: Heuchler, insofern eine völlige Täuschung über sich selbst bei diesen Menschen ja unmöglich sei. *Διαβλέψεις* (das Wort hier und bei Luk. allein) *ἐκβαλεῖν* — hell genug sehen um herauszuziehen.

V. 6—11. Der Zusammenhang mit dem Vorigen wurde oben schon angedeutet. Entweder findet man hier einen freien, neuen Sittenspruch, oder man meint, die Stelle sei unrichtig hereingebracht vom Evangelisten (Kühnoel) oder zufällig in seinem Texte (aus 10, 11 etwa), oder (was nur für V. 6 passen würde) man verbindet: bisweilen stehe ihnen doch ein Urtheil über Andere zu (Olshausen). Vielmehr handelt die Stelle entschieden vom rechten Stolze des Lehrers, nachdem der falsche besprochen; denn, wie schon gesagt, auch das Vorige hatte es vorzugsweise mit den Lehrern zu thun. Also V. 6: er soll den höheren Werth seiner Sache fühlen, sodass er sie nur Fähigen und Würdigen mittheilt; V. 7—11: ebendarum, weil es eine hohe Sache sei, soll er in ihr immer fortschreiten wollen, und dieses sei ihm möglich bei frommen Sinne. Dieses also eigentlich eine zwiefache Beschränkung des Stolzes.

Die Vergleichungen V. 6 können hart scheinen, allein sie waren ohne Zweifel sprüchwörtlich. Für *τὸ ἅγιον* las die griechische Kirche (auch Chrysostomus) oft *τὰ ἅγια*; doch dieses kam wohl aus dem liturgischen Sprachgebrauche her, wo es das Abendmahl bedeutete (*ἅγια ἁγίοις* bei'm Abendmahl). Im Sprüchworte bedeutete *τὸ ἅγιον* wohl das Opferfleisch; so 3 Mos. 22, 6. 10. 14. „Gebt nicht Heiliges den Hunden, und werft nicht eure Perlen den Säuen vor.“ *Βάλλειν ἔμπροσθεν*, näml. für ihren Gebrauch. Hunde und Schweine, als unreine und unverschämte Thiere im Alterthume gewöhnlich neben einander: Jes. 66, 3. Phil. 3, 2. 2 Petr. 2, 22. Es sind aber nicht verschiedene Menschenarten hier damit bezeichnet — die alten Ausleger, Tholuck: Feindselige, Unwürdige. Heiliges und Perlen sind Bild für das Evangelium, die Sache ihrer Verkündigung. Zum Sinne vgl. 10, 14 und AG. 13, 46. Perlen (Reinheit, Kostbarkeit) auch 13, 45. Michaelis, Ber-

tholdt, Kühnoel u. And. wollten in dieser Stelle einen Uebersetzungsfehler finden: statt *Kodascha* (Ohrring) sei *Kodscha* (Heiligkeit) gelesen worden. Es sind hier keine christlichen Mysterien gemeint, sondern eine Berücksichtigung der menschlichen Eigenschaften und Zustände im Lehren; denn die folgenden Bilder zeigen, dass eine Berührung mit solchen Menschen vorausgesetzt wird. „Jedem nur das, dessen er würdig, fähig ist. Sonst (diess der Sinn des Folgenden) kein Vortheil für die Sache — sie wird mit Hohn zurückgewiesen — für euch aber Gefahren, Anfeindung: indem sie nicht das bei euch finden, was sie suchen, verlangen." „Perlen zertreten — gegen euch gewendet euch zu Boden werfen." Ῥήσσειν Mark. 9, 18. Luk. 9, 42. Theophylactus, Kühnoel u. And. nehmen Chiasmus an, sodass das zweite Bild (στραφ. ῥήξ.) auf die Hunde, das erste (καταπ. αὐτούς) auf die Säue sich beziehe.

V. 7—11 wird die Bitte um göttliche Geisteskraft empfohlen, um als Lehrer zu wirken. Luk. 11, 9—13 ist ganz parallel. Aber durchaus gleichen Sinnes sind Joh. 14, 13. 15, 7. 16, 23 f. Hier haben wir eine Probe, wie sich die einfachen Lehrsprüche der Drei in der johanneischen Sprache darstellen.

V. 7. Gebetserhörung bezieht sich in den apostolischen Schriften meist nur auf die Erhörung des Gebetes in geistigen Dingen (Lukas ausdrücklich πνεῦμα ἅγιον). Δόσις ἀγαθή Jak. 1, 17. Αἰτεῖτε, ζητεῖτε, κρούετε enthalten eine Gradation; sie beziehen sich auf die Gabe, bleibende Segnung und Aufnahme bei sich (Gemeinschaft). Geöffnet werden bildlich ausgeführt Luk. 13, 25.

V. 8. Die Bedeutung liegt nicht im πᾶς, sondern im ὁ αἰτῶν. „Auf Gebet — bei frommen Verlangen empfangen Alle." Die Abwechselung mit Präsens und Futurum ge-

schieht wohl ohne besondere Bedeutung, aber auch (Fritzsche) ohne besondere Nachlässigkeit.

V. 9—11: Populäre Ausführung des Grundes vom Gesagten. „Die Gewissheit des Empfanges liege in der Vaterschaft Gottes d. i. nicht blos in seiner Güte, sondern in ihrer innigen Verbindung mit Gott.

„Statt des Brodes einen Stein, statt des Fisches eine Schlange," also den Schein annehmend zu gewähren, es doch nicht thäte = täuschte. So können es nur diejenigen thun, welche die Verpflichtung zu gewähren anerkennen, aber sie zu umgehen suchen. Es liegt hierin für den Sinn des Bildes, dass Gottes Wille die Menschen zu segnen, oder sein wesentliches Verhältniss zu ihnen, entschieden und klar sei. Stein, Schlange: Unnützes, Gefährliches. Ἐπιδιδόναι ohne besondere Bedeutung, *porrigere*, in die Hand geben (Joh. 13, 26). V. 11: „Wieviel mehr also Gott" —. Πονηρός nicht blos gemein (Paulus: launenhaft), karg, aber auch nicht bös. Es sind gewöhnliche Wesen; die Menschen heissen so im Unterschiede von Gott. Οἴδατε διδόναι: „zu geben wisst" = es gefliessentlich, gern thut (2 Petr. 2, 9: οἶδε ῥύεσθαι). Δόματα ist oft weggelassen worden — es ist freilich nicht allgemein und findet sich nicht im Gegensatze — doch steht es vielleicht hier absichtlich dem ἀγαθά gegenüber, um das mehr Aeusserliche menschlicher Gaben zu bezeichnen. Tit. 3, 4: χρηστότης καὶ φιλανθρωπία θεοῦ.

V. 12. Dieser Satz kann nicht zum Nächstvorhergehenden V. 6—11 gehören, sondern zu V. 1—5, und er beweist, dass V. 6—11 Einschaltung sei, aber zu demselben Sinne gehöre wie V. 1—5. Nicht ist anzunehmen (Kühnoel), dass er ursprünglich nicht hergehört habe. Das Gegenseitige der Liebe wird zum Schlusse, aber im allgemeinen Sinne, wiederholt: nicht blos von Nachsicht, sondern überhaupt von Liebe ausgesprochen. Aber der Spruch verbietet

sogar ausdrücklich, ihn für die Summe der Moral des Evangelium zu halten. Vielmehr Gesetz und Propheten sage nur dieses. Vgl. Röm. 13, 8. Wie 5, 42 wird diese gesetzliche Rückweisung gemacht. Im Mosaismus ist allerdings diese Gegenseitigkeit der Verpflichtung zur Liebe Grundgedanke. Doch auch so ist der Gedanke im Munde Jesu nicht der: darum so zu handeln, um von ihnen so behandelt zu werden — oder: deswegen weil wir nur so behandelt werden möchten (Beides egoistisch) — sondern: sich in die Lage des Anderen versetzen, um pflichtmässig gegen ihn zu handeln (Kant, Paulus). Der Satz ist im späteren Judenthum, eben als Compendium des Gesetzes, oft zu finden. Sir. 34, 15: *Νοεῖ τὰ τοῦ πλησίον ἐκ σεαυτοῦ.* Tob. 4, 15: *Ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς.* Aehnlich Hillel nach der Tradition *(Cod. Talm. Schabbath* 31); überhaupt galt in der Volksmoral: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris* — freilich im egoistischen Sinne, den sie aber durch die blos negative Form zu mildern suchten. „Alles wovon ihr wünscht (*θέλετε*) — thut ihr ihnen." Nach *πάντα οὖν* hat die lateinische Kirche (Augustin. *de civit. Dei* 14, 8) oft *bona* gelesen. *Οὕτω* fehlte häufig und Fritzsche verwirft es: entweder bricht die Rede ab und *οὕτω* bedeutet s. v. a. *ταῦτα*, oder es steigert den Sinn: ganz so. *Οὗτος γάρ ἐστιν*: *talis est* = des Sinnes, Inhalts. Für *οὗτος* haben Matthäi und Fritzsche *οὕτως* vorgezogen, welches äusserlich und auch wohl innerlich geringer beglaubigt ist. In der Formel 22, 40: „daran hängen" — liegt weniger.

V. 13—27: Der Epilog der gesprochenen Rede. — V. 13 f.: Allgemeine Aufforderung sich für das Gelangen zum göttlichen Reiche zu bemühen. V. 15—20: Warnung vor den falschen Lehrern im Volke. V. 21—23: Warnung vor denen, welche dereinst in seinem Namen unter ihnen

auftreten würden. Es ist von Beiden als von solchen die Rede, welche sich und ihnen den Weg zum Guten leichter machen würden als er. Endlich V. 24—27: diese seine Lehren sollen sich bewähren durch Tüchtigkeit der Gesinnung, welche sie schaffen.

V. 13. *Εἰσέλθετε* (Luk. 13, 24: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν*): gleichviel, ob wir dazu verstehen *εἰς ζωήν* 18, 8 oder *εἰς τ. βασιλείαν τ. θεοῦ* 5, 20. 19, 3. 23, 14. *Διὰ στενῆς πύλης*: dem Folgenden nach wohl weniger mit Anstrengung und Aufopferung, als, durch die Pforte, welche schwer zu finden ist — zu finden, nämlich für den Gedanken und für den Willen — und von Wenigen nur gefunden wird. Jene Bedeutung liegt sonst gewöhnlich in diesem so gangbaren Bilde der beiden Wege, von Tugend und Laster. Hesiodus *ἔργ.* 285 ss. Cebes *πίναξ* 12. Sirach 21, 10: „der Weg des Bösen glatt." Hier im Evangelium würden zu der Bedeutung des Bildes die Drangsale von der Seite der Welt noch hinzukommen: 5, 12 f. 19, 27 ff. AG. 14, 22. Uebrigens ist hier nicht Tugend, sondern das Gottesreich, etwas Mehr als Jenes, das Ziel. Eine dritte Bedeutung des Bildes ist von den Kirchenvätern und Tholuck angenommen: eng, vom Gesetz eingeschlossen (Paulus: schmal der Weg der Pflichtmässigkeit). „Weit ist die Pforte und breit die Strasse, welche zum Verderben führt," die Strasse, nicht zur Pforte, sondern zu welcher die Pforte führt. *Ἀπώλεια* ist gewöhnlicher Gegensatz von *ζωή* oder *σωτηρία*; wie bereits erwähnt, Leben, Heil, Gottesreich wechseln mit einander ab in der Sprache der Evangelien. *Καὶ πολλοὶ* — weil leicht zu finden. *Δι' αὐτῆς* geht V. 15 gemäss auf Beides, *πύλη* und *ὁδός*. V. 14: *Τί* bedeutsam ausrufend, nicht = *cur* (Fritzsche). Von Erasmus wurde *ὅτι* eingeführt, *τί* aber wird seit Griesbach gelesen. „Wie eng doch." *Τεθλιμμένη* — gepresst eng. *Καὶ ὀλίγοι* kann noch zum Ausrufe

genommen werden: „und Wenige doch.“ *Εὑρίσκοντες* ist bedeutender als *εἰσερχόμενοι* vorher: „finden sie nur.“

Aber die falschen Lehrer V. 15—20, dann V. 21—23: dort die jüdischen, hier die welche ihm angehören wollen: sagen das Gegentheil. So der Zusammenhang. Jene schmeicheln den menschlichen Neigungen, diese wollen dass es mit dem Bekenntnisse meines Namens genug sei.

V. 15. *Ψευδοπροφῆται* sind, ohne die Bedeutung von Weissagenden (AG. 13, 6), falsche Volkslehrer und Führer: 24, 11. 24. 2 Petr. 2, 1. 1 Joh. 4, 1. Aber immer steht das Wort nicht wie eine Bezeichnung für gewöhnliche Verhältnisse. Demnach sind hier wohl nicht Pharisäer und Menschen dieser Art gemeint, sondern solche, welche als für messianische Zeiten gesendet hervortreten. Sie werden hier sehr angemessen neben der Aufforderung Jesu, in seinem Sinne das göttliche Reich zu suchen, erwähnt. Aber diese Zeit, nächst vor und nach Jesus, war reich an solchen Männern. Hierher gehören Judas Galiläus AG. 5, 37 und Andere bei Josephus *de bell. jud.* 2. 13, 4 s. u. o. Das Merkmal, an dem Jesus diese falschen Lehrer erkennen lassen will, sind ihre Früchte. Gewöhnlich wird dieses nur von ihrer eigenen Lebensgesinnung verstanden — allerdings ist diese und insbesondere die weltliche oder göttliche Gesinnung als Kennzeichen falscher und wahrer Lehrer aufgeführt: 1 Kor. 9, 27. 2 Tim. 3, 9 u. o. — aber es ist hier wohl mehr die Wirksamkeit jener Lehrer, freilich die auf das Leben, zu verstehen. Wie sie die Menschen im Leben zum Göttlichen hin oder von ihm abführen, daran ist zu erkennen, ob sie wahre oder falsche Lehrer sind. Aehnlich auch Hieronymus und Calvin. *Προσέχετε ἀπό* — sich hütend achten: *cavete vobis a.* *Ἔρχονται* — zu kommen pflegen. *Ἐνδύματα προβάτων* ist aus dem Gegensatze von *λύκοι* zu erklären: das äusserliche Betragen wie das eines

Schuldlosen (dieses ist hier gemeint, nicht blos das Sanfte); also: Kleid, Hülle, wie wenn sie schuldlos, *πρόβατα* wären. Nicht: Gewand aus Schaffellen als Hirtentracht (Wetstein) oder Tracht der Propheten (Hebr. 11, 37 — Kühnoel). *Ἔσωθεν (introrsum* — Horatius *epistt.* 1. 16, 45: *Introrsus turpem, speciosum pelle decora)* hier nicht: im Herzen, sondern: unter der Hülle. *Ἅρπαγες* stehendes Wort der Wölfe. Aber das Bild soll nicht gerade rohe, zerstörende Selbstsucht bedeuten (von falschen Lehrern Röm. 16, 18. 1 Tim. 6, 5 ff. u. o.), vielmehr das Schadende, Zerstörende, indem sie verderbliche Lehren haben. Auch Joh. 10, 12 und AG. 20, 29 findet sich dieses Bild der Wölfe für Irrlehrer.

Also V. 16 *καρποί* das Kennzeichen der rechten und falschen Lehrer: wie gesagt, von Einwirkung auf das Leben zu verstehen. *Καρπῶν αὐτῶν*: „Früchte von ihnen"; Fritzsche: *ab ipsis fructibus. Ἐπιγινώσκεσθαι* 1 Kor. 13, 12. 2 Kor. 1, 12 u. o.: nach Wesen und Werth würdigen, erkennen. Derselbe Satz ist V. 20 wiederholt.

Die Vergleichung, auf welche der Ausdruck „Früchte" führt, giebt, ausser dem Hauptsatze: vom Schlechten kann nichts Gutes kommen (V. 16) — die beiden: das Gute muss gute Früchte bringen (V. 17 f.), und: das Untüchtige fällt dem Verderben zu (V. 19). Diese bildlichen Reden sind überall gangbar (Sir. 27, 6: Bäume an den Früchten zu erkennen). Unten 12, 33 vgl. Luk. 6, 43 im weiteren Sinne: die Art zu sprechen nämlich verräth den Menschen: daraus Jak. 3, 12.

„Liest man etwa (*μή τι συλλέγουσιν*) von Dornen Trauben, von Disteln (*τρίβολοι*) Feigen?" Es ist keine besondere Beziehung darin zu suchen: Dorngewächse mit Beeren, Distelblumen feigenartig: sondern Dornen und Disteln waren von jeher stehende Bilder des Unerfreulichen, Auszurottenden,

Feigen und Trauben die edelsten Früchte. V. 17: *Οὕτω* — auf gleiche Weise. Es gehört nur zum *δένδρον*, welches als neues Bild eingeführt wird. „Das Gute muss Gutes bringen, das Gegentheil ist unmöglich." V. 18 liegt im *οὐ δύναται* die Bedeutung. *Σαπρόν* = nutzlos. Die Feuervernichtung V. 19 (3. 10—12) steht der Aufnahme zum göttlichen Reich entgegen. Also: solche von Gott niemals gebraucht, vielmehr ausgeschieden aus seiner Gemeine. Ganz dieselben Worte wie die eines Sprüchworts braucht Johannes der Täufer 3, 10.

V. 21—23, vgl. Luk. 6, 46. Auch unter den Seinen unlautere Lehrer, solche, welche selbst und in ihrer Lehre mit dem Bekenntnisse seines Namens zufrieden sein werden. Munddienst, ohne die würdige Lebensgesinnung.

V. 21. *Οὐ πᾶς* kann die Bedeutung haben von *πᾶς οὐ* (Fritzsche: die Negation zum Verbum gehörig) und hat sie auch hier wohl, denn das *κύριε λέγειν* und *μοι* steht deutlich dem *θέλημα ποιεῖν* und *τοῦ πατρός*, folglich schmeichelnde Rede — d. i. Scheindienst — der treuen Pflichterfüllung mit Rücksicht auf Gott entgegen. *Κύριος* ist gewiss hier wie gewöhnlich in den Evangelien (Joh. 4, 19. 12, 2. 20, 15) der Name der Meister bei den Juden. Natürlich steht diese Stelle nicht im Widerspruche mit Joh. 13, 13. 1 Kor. 12, 3. Phil. 2, 11, wo das Herr-Sagen die vollkommene Hingabe an Christus ist. *Εἰσελεύσεται* u. s. w. kann dem Folgenden nach, wo Lehrer aufgeführt werden, nicht von jeder Theilnahme am Gottesreiche verstanden werden, sondern von der als Mitarbeiter. Gottes Willen thun (12, 50. Luk. 8, 21): der alte Ausdruck für Gottes würdige, Gott gefällige Gesinnung, hier entsprechend dem „gute Früchte bringen." In dieser Stelle zuerst die Formel: Gott Vater Christi (vgl. 3, 17: Christus der Sohn); aber dieses ist weder im kirchlichen, metaphysischen Sinne aufzufassen, noch blos in

der Messiasbedeutung: vielmehr ist es der, dessen Sache auch die von Christus ist, sodass es diesem auch nur um dessen Willen zu thun ist.

V. 22 f. Nicht glänzende Erfolge machen den Nachfolger Christi aus, sondern sittliche. — Gewiss sind die hier Bezeichneten dieselben mit V. 21, und es liegt demnach der Sinn hierin, dass solche nur glänzende, aber zweideutige, Erfolge bei jenem Scheindienst möglich oder auch gewöhnlich seien. Eben nur ein äusserliches, scheinbares, unwahres Verhältniss findet Statt zwischen Christus und Solchen. Dazu wird aber hier gerechnet Wunderthun, Weissagen (denn dieses hier ist προφητεύειν, nicht: lehren: Kühnoel) und Dämonenaustreiben — also als an sich zweideutige Erfolge: nur Schein oder Misbrauch der christlichen, geistigen Kräfte. Anderwärts (Luk. 9, 49 f. AG. 19, 13 ff.) ist das Dämonenvertreiben ein Zeichen geistigen Zusammenhanges mit Christus — nämlich wenn es von Glaubensfrohen geschieht.

Ἐκείνη ἡ ἡμέρα ist eine messianische Formel: die grosse Zeit, Zeitepoche: 24, 36. Luk. 10, 12. 2 Tim. 1, 12.18 — anderwärts ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη oder ἐσχάτη (bei Johannes) geheissen, unten 10, 15 und 11, 24 ἡμέρα τῆς κρίσεως. In den Reden Jesu haben wir sie weder in ihrer messianisch sinnlichen Bedeutung zu nehmen, noch auf ein jenseitiges Gericht zu beziehen. Wie das messianische Gericht bei Jesus das Bild ist für die Entscheidung seiner Sache im Grossen und für die Aufnahme und Ausscheidung der Einzelnen, so der Tag, also die Epoche jenes Gerichts, eben der Beginn von jenem Allem. Folglich: „Wenn davon die Rede sein wird, wer der Meine sei.“ Τῷ σῷ ὀνόματι, abwechselnd mit ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόματι, entweder: deinen Namen nennend, oder nur: an deiner Stelle. Allerdings geschahen in der alten Kirche die Wunder, näm-

lich die an Dämonischen, durch Aussprechung vom Namen Jesu. Aber wenigstens wird hier nicht der Eigenname Jesu, sondern der Messiasname gemeint. *Δυνάμεις* — Aeusserungen göttlicher Kraft: 11, 20 f. 23. 1 Kor. 12, 10. 28. Hebr. 2, 4 (*δύναμις* 2 Thess. 2, 9). V. 23: *Ὁμολογεῖν τινι* = offen sagen. *Οὐδέποτε ἔγνων* — „nie habe ich euch kennen gelernt oder gekannt" d. i. Gemeinschaft mit euch gehabt. Luk. *πόθεν ἐστέ;* „Weichet von mir, ihr die ihr Uebelthäter seid" — darum weil ihr dieses seid. Worte aus Ps. 6, 8, aber dort in anderem Sinne, dem nämlich: Lasst mich, Bösartige. — Luk. 13, 25—27 ist ähnlich dem hier von V. 21 an Gesprochenen; doch berufen sich diese Menschen dort nicht auf ihre Thaten in seinem Namen, sondern auf ihre Lebensgemeinschaft: *ἐφάγομεν ἐνώπιον σοῦ καὶ ἐπίομεν* u. s. w.

V. 24—27. Derselbe Schluss Luk. 6, 47—49. Seine Lehren schaffen Festigkeit, Sicherheit der Gesinnung. — Von der Glückseligkeit als Folge seiner Lehren kann die Stelle nicht verstanden werden; denn es ist ja in ihr von Unfällen des Lebens die Rede. Aber jener geistige Segen seiner Lehren (solcher eben, welche der menschlichen Pflicht im Tiefsten angehen) wird ohne Zweifel hier nicht blos als Verheissung für die Menschen ausgesprochen, sondern als Bewährung jener Lehren; denn es steht wie Anempfehlung des Gesprochenen da.

Τοὺς λόγους τούτους — dieses *τούτους* ist oft weggelassen worden, auch bei Lachmann zweifelhaft. Aber man liess es vielleicht weg, weil es zu beschränken schien; doch das Wort bedeutet: dergleichen. *Ὁ λόγος* bezeichnet bei Matthäus mehr das Ganze seiner Lehre, die vom göttlichen Reiche: 13, 19. 15, 12. *Ποιεῖν λόγους* — sein Leben darnach bilden. Das *ποιεῖν* nach *ἀκούειν* ist alte Formel: 5 Mos. 5, 1. Ezech. 33, 31. Jak. 1, 23. *Ἀκούει — καὶ* = *ἀκούσας*.

Ὁμοιώσω (nicht: an jenem Tage: Tholuck): will es hier thun oder kann es. So τίνι ὁμοιώσω 11, 16. Mark. 4, 30. Luk. 13, 18. Lachmann ὁμοιωθήσεται, wie V. 26. Ἐπὶ τὴν πέτραν — in einen Felsen den Grund gelegt. Οἰκοδομεῖν wechselt V. 25 mit θεμελιοῦν ab. Die höheren Gedanken sind gemeint, der Gedanke Gottes, welcher das Leben halte. Das Fallen des Hauses bedeutet nicht das Untreuwerden, wie 13, 21, sondern das Unsicher-Muthloswerden, das Schwanken im Geist und Gemüth. Die Einzelheiten des Bildes sind nicht zu verfolgen. „Nun fiel der Regen (κατέβη — hebraisirend), die Gewässer traten heran, die Stürme brausten und schlugen an das Haus.“ Dasselbe, nur mit dem stärkeren προσκόπτειν V. 27. Auch V. 26 entspricht ganz dem 24. Μωρός und φρόνιμος (25, 2) gewöhnlicher Gegensatz. „Auf den Sand“ — entweder ohne Grund (Luk. 6, 49 χωρὶς θεμελίου) oder in einen unsichern, lockern Boden. Zuletzt ἡ πτῶσις μεγάλη — *magna ruina* — bedeutet das Unrettbare einer solchen Gesinnung.

V. 28 f. Einfacher Bericht über den Eindruck der Rede. Dieselbe Formel: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν u. s. w. 19, 1 u. 26, 1. Auch hier haben Viele ἐτέλεσεν. Ἐξεπλήσσοντο — 22, 33. Mark. 1, 22. Luk. 4, 32; mehr als θαυμάζειν. Zum Sinne vgl. Joh. 6, 68. 7, 40. 46. Ἡ διδαχή bedeutet sowohl Lehre als Art derselben; doch, wie ja die Bergrede selbst zeigt, nicht im dogmatischen Sinne. „Denn er war Lehrer wie einer der Gewalt hat, und nicht wie die Schriftgelehrten.“ Ὡς ἐξουσίαν ἔχων lässt verschiedene Erklärung zu, je nachdem es 1. als allgemeines Prädikat Jesu verstanden oder 2. nur auf seine Eigenschaft als Sprecher bezogen wird. Daher 1. entweder aufgefasst: als Mächtiger, Erhabener, oder: als Freier — näml. von menschlicher Auctorität (Chrysostomus), selbstständigen Geistes (Paulus). 2. Die Meisten verstehen es: mit seiner Rede Gewalt übend,

Macht darin habend auf die Gemüther. Allein das Wort hat wohl ganz allgemeine Bedeutung: Fähigkeit zu reden (nicht blos: von Gott empfangene — de Wette); er hatte gesprochen als einer der des Wortes mächtig war. *Καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς* (dabei auch oft *αὐτῶν* und *καὶ οἱ Φαρισαῖοι* — Beides hat Lachmann aufgenommen — aber die Pharisäer sind gewöhnlich nicht Volkslehrer (nämlich entweder überhaupt: ohne Herz, Geist, oder: insofern diese blos als Ausleger einzelner Stellen oder Auflöser einzelner Fragen sprachen.

Es folgen nun Kap. 8 und 9 an einander gereihte Erzählungen von Wundererfolgen, die in den drei Evangelien im Ganzen parallel sind. Dennoch, will der Evangelist wohl sagen, ist das Volk nur solchen nachgegangen: jener tiefe, geistige Eindruck war bald verwischt worden. Zunächst werden 8, 1—17 drei Wunderthaten sinnvoll zusammengestellt, als an einem Juden, einem Heiden und für eine vertraute Familie geübt. — Die Tradition griff wohl solche vornehmlich auf, an welche sich irgend eine höhere Bedeutung anknüpfte; aber es war ihr vielleicht mehr darum zu thun, die Vorstellung hervorzuheben, wie sich um die Person Christi überall Segen verbreitet habe. Matthäus besonders beruft sich hier wieder auf die erfüllte Weissagung. Auch in der Erzählung treten diejenigen Wunder am Meisten hervor, in welchen sich eine besondere geistige Uebermacht Christi über menschliche, leidende Personen dargelegt habe.

V. 1—4 (vgl. Mark. 1, 40 ff. und Luk. 5, 12 ff.: vor der Bergpredigt): das Wunder am Aussätzigen. Die *λέπρα* war eine phönicisch-syrische Krankheit auch nach Hippokrates; ihr Begriff ist ärztlich unbestimmt: daher werden viele Arten derselben aufgeführt. Weitläufig werden die verschiedenen Grade des Aussatzes 3 Mos. 13 f. beschrieben, wo auch

die ihn betreffenden Gesetze für die Priester stehen, denen ja in alter Sitte die ärztlichen Besorgungen zukamen. Vgl. Norberg *de lepra Arabum*. Lund. 1796 in *Opusc.* 3, 421 ss. Autenrieth *observata in historiam leprae*. Tubing. 1805. Winer *bibl. Realwörterb.* 1, 131 ff. — Wir dürfen hier weder die Wunderansicht einzuschränken suchen, als sei es nur ein unvollkommener Aussatz gewesen, noch die Wunderheilung zu einer natürlichen machen wollen (reinsprechen — καθαρίζειν: so 3 Mos. 13, 13; aber vgl. ἀπῆλθε bei Luk. 5, 13), wobei noch die Vorstellung menschlicher Kunst und Täuschung störend hinzukommt. Die Erzählung hat ohne Zweifel als Wundererzählung gegeben werden sollen.

V. 1. Αὐτῷ zweimal auch 5. 23. 28. 21, 23 (Lachmann καταβάντος αὐτοῦ) in nachlässiger Sprache. V. 2. Ἐλθὼν rec., προσελθὼν die neuere Kritik; man veränderte dieses wohl darum, weil die Annäherung der Aussätzigen ungewöhnlich war (Luk. 17, 12 πόῤῥωθεν von Aussätzigen). Προσκυνεῖν nicht in religiöser Beziehung, sondern nur: bittend. Ἐὰν θέλῃς, δύνασαι ist nicht blos freundliche Formel (Paulus), sondern vom göttlichen Vermögen hergenommen (Ps. 115, 3. 135, 6. Weish. 12, 18: πάρεστί σοι τὸ δύνασθαι ὅταν θέλῃς). V. 3. Anrühren (ἐκτείνας τ. χεῖρα ist hebraisirende Umschreibung) — V. 15. 9, 29 — bezeichnet niemals in den Wundergeschichten der Evangelien eine äusserliche Handlung oder Untersuchung (Paulus): schon im A. T. ist es ein göttlicher Act; es ist das auf der physischen Seite, was Handauflegen auf der geistigen ist. Καθαρίζεσθαι, wie schon erwähnt, und εὐθέως sind ganz eigentlich zu nehmen, wenngleich dieses bisweilen weitere Bedeutung hat (nicht sowohl bald, als ungehemmt, Paulus: in gutem Fortgange). Das Verbot in V. 4 bezieht sich offenbar auf ein jetzt Geheiltsein.

Dieses Verbot, von dem Erfolge zu sprechen, kehrt oft wieder; so 9, 30. 16, 20. 17, 9 (besonders bei Markus) vgl. 12, 16. Die Meinungen über dessen Zweck sind immer verschieden gewesen. Am wenigsten konnte es ein diätetischer sein, eine Warnung vor Zerstreuung (Paulus, sogar Olshausen). Mark. 5, 19 wird gerade das Gegentheil geboten im heidnischen Lande. Das Volk sollte nicht erregt werden (V. 18. Joh. 6, 15) durch die Sage entweder vom Wunderthäter oder vom segnenden Volksfreunde. Hier scheint der Evangelist die Worte mit der Erklärung Jesu in der Bergrede in besonderen Zusammenhang gesetzt zu haben: — keine Umgehung des Gesetzes. *Τῷ ἱερεῖ* (3 Mos. 13, 2 ff. 14, 2 ff.) wohl nicht zu Jerusalem; es sind für diese Gesetzesfälle wahrscheinlich in den Provinzen Priester bestellt gewesen. *Δῶρον* — kleines Dankopfer: 3 Mos. 14, 2—4. *Εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* steht hier bei allen drei Evangelisten und gehört zu *προσένεγκε*. Andere beziehen es zu *προσέταξε*, Fritzsche zu *λέγει*. Die Formel findet sich oft und in verschiedener Bedeutung: 10, 18. 24, 14. Jak. 5, 3. Am gewöhnlichsten bedeutet sie: gegen sie (Mark. 6, 11 vgl. *ἐπ' αὐτούς* Luk. 9, 5); so auch hier (PP. *μαρτ.* = *ἔλεγχος*). „Gegen sie" nämlich wenn sie ihn als Gesetzesfeind achteten. Aber gewiss sind *αὐτοί* die Priester.

V. 5—13: bei Luk. 7, 1—10 unmittelbar nach der Bergrede. Die Erzählung Joh. 4, 46 ff. vom *βασιλικός* in Kapernaum ist gewiss dieselbe mit der hier: freie Ausführung derselben Sache. Aber die Alten (Chrysostomus) nehmen bei den drei Evangelisten verschiedene Geschichten an.

V. 5. Der *ἑκατόνταρχος* (abwechselnd V. 13 mit *ἑκατοντάρχης* — spätere Form — Markus *κεντυρίων*) war nach V. 10—12, und bestimmter bei Lukas, kein Jude, sondern Heide oder Proselyt: ob er nun Syrer oder Römer ge-

wesen, und bei Herodes Antipas (Mark. 6, 24) oder bei einer römischen Cohorte in der Provinz (wiewohl diese in Cäsarea und Jerusalem standen) gedient habe; am wahrscheinlichsten bleibt das Erstere. Nach dem Berichte des Lukas kommt er nicht selbst zu Jesus. — V. 6. Παῖς wird wegen des Parallelismus mit Lukas gewöhnlich = Sclave (vgl. Matth. 14, 2. Luk. 12, 45. 15, 26) genommen. Johannes nennt den Kranken ausdrücklich Sohn. Und diese Bedeutung dürfte vielleicht auch bei unserem Evangelisten Statt finden. Warum sonst hier das ungewöhnlichere παῖς (vgl. V. 9: δοῦλος)? Βάλλεσθαι Mark. 7, 30 und Apok. 2, 22 mit dem Beisatz ἐπὶ κλίνης oder κλίνην, doch kann es auch für sich stehen. Ueber παραλυτικός und δεινῶς βασανιζόμενος s. z. 4, 24.

V. 7 ist wie gewöhnlich (anders Fritzsche) als Satz, nicht als Frage aufzufassen. — V. 8. Ἱκανός = ἄξιος 3, 11: nicht dieses im Verhältnisse zu Jesus als Juden (AG. 10, 28), sondern als einem Manne von grösserer Macht und Bestimmung; dazu kam auch Aberglaube (Luk. 5, 8). „Sprich nur, und mein Sohn wird geheilt." Der text. rec. hat λόγον, der neuere λόγῳ. Jenes λόγον stände keineswegs pleonastisch, auch nicht 12, 32 und 26, 44; es sollte den Sinn der Stelle verstärken. Jedoch kam es hier nicht darauf an, dass Christus nur wenig (λόγον) zu sagen brauche, sondern dass er, auch abwesend, nur zu befehlen brauche: εἰπὲ λόγῳ steht dem εἰπὲ ἐλθών (V. 7: ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν) entgegen; vgl. V. 16.

In V. 9 liegt die Bedeutung nicht blos darin, dass auch Er sprechen, befehlen könne — dazu viel zu ausführlich — sondern: er habe seine Diener, wie Christus seine Geister haben müsse. Der Vers giebt also die Erklärung des λόγῳ εἰπεῖν. Aber diese Vorstellung ist ganz im Sinne des Heidenthums —: dienende Geister wie Göttersöhne (27, 54).

Unangemessen, doch auf der rechten Spur zum Sinne der Stelle, haben Chrysostomus, Kühnoel, Fritzsche u. And. Krankheitsengel verstanden; es soll ja hier Etwas gesendet, nicht zurückgerufen werden. Paulus: Einen deiner Schüler. Ἄνθρωπος ὑπὸ ἐξουσίαν (Lachmann fügt bei τασσόμενος) ist oft schwierig gefunden worden, da ja hier von einem höheren Range des Mannes die Rede ist; daher bisweilen (Syr.) weggelassen oder mit καίπερ aufgelöst (Olshausen). Aber die Worte sollen wohl eben die ihm gewordene höhere Gewalt bedeuten: „er gehöre in eine gewisse Rangordnung hinein", oder: „es sei ihm eine gewisse Verwaltung einer höheren Stelle übertragen" — „ich habe meine Stelle auch." „Und wie ich" u. s. w.

V. 10. Οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραήλ — nicht einmal da. Aehnlich vom Glauben bei Heiden 15, 28. Sinn: In Israel sei entweder diese bestimmte Art des Glaubens, an den Volksretter, oder überhaupt mehr Glaube — Vertrauen auf Gott, an Unsichtbares — zu erwarten. Das οὐδέ ist oft geändert worden, wie bei Lachmann, welcher παρ' οὐδενί liest, weil man nämlich meinte, es habe Jesus ja bei den Juden noch gar keinen Glauben gefunden gehabt.

Die Rede in V. 11 f. scheint bei Matthäus die Hauptsache in der Erzählung zu sein, neben dem das Judenthum begünstigenden V. 4. Lukas giebt die Worte abgerissen von dieser Stelle 13, 28. Die Rede spricht einen sicheren und umfassenden Glauben aus an die allgemeine Bestimmung des Evangelium — und doch ist sie so einfach und wenigstens ganz ausser der paulinischen Art zu sprechen — dass wir sie schon darum für ursprünglich halten müssen. Dasselbe wird von der Verdrängung der Israeliten und ihrer Unterordnung unter die Heiden 21, 43 ausgesprochen. Vgl. Joh. 4, 23 f. Die Vorstellung der Propheten (Jes. 56, 6 f.) geht immer nur bis zur Theilnahme der Heiden an der göttlichen

Sache. — „Viele werden kommen von Morgen und Abend und sich legen zum Mahle mit den Patriarchen“ — eingehen in das göttliche Reich, eben indem sie gläubig sein werden. Das Bild vom Mahle, wahrscheinlich altgewöhnlich für die messianischen Dinge, bedeutet entweder Mahl der Einweihung oder für die bleibenden Freuden in jenem Reiche. Es findet sich am häufigsten in den Parabeln angewendet — gelegentlich 26, 29; in der Volkssprache Luk. 14, 15 vgl. Apok. 19, 9. Das Bild von Abraham's Schoss (Luk. 16, 22 f.) gehört ebendahin. Es war das Bild insbesondere sehr geeignet, innige Verbundenheit in der höheren Ordnung der Dinge auszudrücken. Ost und West (*ἀνατολαὶ καὶ δυσμοί*), der *κόσμος* nach allen Seiten hin; aber es sollte darin zugleich der Begriff des Zerstreuten ausgesprochen werden, welcher auf das Heidenthum angewendet wurde: so *οἱ ἀπ' ἀνατολῶν ἡλίου καὶ οἱ ἀπὸ δυσμῶν* (= Heiden) Jes. 45, 6. 59, 19. *Μετά* — mit gleichen Ehren und Rechten. — V. 12. *Οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας* „die, denen die Theilnahme am Reiche gehört“ — ausgeführt AG. 3, 25 — (13, 38 nach innerer Würdigkeit) „werden ausgestossen in das Dunkel draussen, und dort wird Weinen sein und Zähnknirschen.“ Wahrscheinlich war auch diess eine der messianischen Formeln; die stärkere (nicht blos Ausschliessung, sondern Pein) ist die von Feuerstrafe. Das *σκότος ἐξώτερον* (bei Matth. 22, 13. 25, 30) nicht gerade Kerker, sondern der Raum ausserhalb des Festesglanzes. *Ἐκεῖ ἔσται* u. s. w. bei Matthäus oft, bei Lukas nur 13, 28. *Ἔσται* scil. *αὐτοῖς*, oder: es wird dort herrschen. *Βρυγμὸς ὀδόντων* nicht = Zähnklappern, sondern = Zähnknirschen, vor Wuth, Neid besonders. *Βρύχειν ὀδόντας, frendere*, AG. 7, 54. Von der Wuth des Löwen Sprüchw. 19, 12. Sir. 51, 3. Die Wahrnehmung von der Glückseligkeit der Anderen steigert die Wuth.

V. 13. „Geglaubt", dass es von mir geschehen könne; vgl. V. 10. Es ist der Wunderglaube, dem die evangelischen Erzählungen, in physischer, in moralischer und in der höheren Beziehung, als Verdienst bei Gott, die Wundererfolge beimessen. Ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ (Lachmann ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης) ist gangbare Formel bei Matthäus: 10, 19. 18, 1. 26, 55. Es finden sich mancherlei Zusätze hier, dass er ihn so gefunden, nach Luk. 7, 10.

V. 14—17: in gleichem Zusammenhange Mark. 1, 29—34; Lukas hat auch dieses vor der Bergrede 4, 38—41.

V. 14. Das Haus des Petrus war wohl in Kapernaum; er selbst stammte von Bethsaida (Joh, 1, 14). Auf die Ehe des Petrus wird auch 1 Kor. 9, 5 hingedeutet. Statt ἥψατο (V. 15) steht bei Luk. ἐπετίμησε τῷ πυρετῷ. Διακονεῖν wie Joh. 12, 2 (oben 4, 11). Nach diesem Worte wird gewöhnlich αὐτοῖς gelesen, welches Griesbach, Paulus und Fritzsche billigen. Die neuere Kritik zieht αὐτῷ vor. Gewiss haben jenes Markus und Lukas. — V. 16. Ὀψίας γενομένης ist aus Lukas zu erklären: Beweis für übereinstimmende Tradition. Es war Sabbat; jetzt nach seiner Beendigung ist diese Besorgung an Kranken gestattet. „Dämonische" — Kranke werden erst im Nachsatze erwähnt. Λόγῳ wie V. 8: ohne äussere oder gewöhnliche Mittel. Das πνεύματα steht schlechthin für ἀκάθαρτα πνεύματα (10, 1. 12, 43). Bei den Kranken aber steht λόγῳ nicht dabei (Paulus legt Bedeutung darauf), weil der Evangelist Mehr darin fand, dass die Dämonen auf sein Wort gewichen seien. Uebrigens s. z. 4, 24.

V. 17. Wieder Erfüllung einer Weissagung. „Er nahm unsere Schwächen hinweg und trug unsere Krankheiten": Jes. 53, 4 — nicht nach der alexandrinischen Uebersetzung, sondern mehr nach dem Originale. Dessen Sinn ist richtiger 1 Petr. 2, 24 wiedergegeben: „nahm auf sich."

Indessen (Olshausen: nur übertreibend) kann auch der Evangelist an ein Leiden Christi bei diesen Heilungen gedacht haben. *Λαμβάνειν* — *tollere* (15, 26), *βαστάζειν* — *auferre* (Joh. 20, 15). *Ἀσθένειαι* und *νόσοι* sind vielleicht im weiteren Sinne verstanden von allen Uebeln, insbesondere den Folgen der Sünde.

Die folgenden Erzählungen V. 18—34 sind bei Mark. 4, 35 ff. und Luk. 8, 22 ff. aus weit späteren Zeiten. Die Aussprüche V. 19—22, welche Markus nicht anführt, hat Lukas 9, 57 ff. unmittelbar vor der letzten Reise nach Jerusalem. Eine Reise Jesu lag in der Tradition vor; und was bei einer Reise geschehen und gesagt, dieses wird verschieden zusammengestellt.

V. 18. *Ἰδών* 5, 1. Er befahl die Ueberfahrt, um den *ὄχλοις* zu entgehen. *Ἀπελθεῖν* bei Matthäus wohl: für längere Zeit, oder es wurde wenigstens so, oder auch als Absicht nach Jerusalem durch Peräa zu gehen, gedeutet. — V. 19. *Εἷς* = *τίς*. *Γραμματεύς* blos hier bei unserem Evangelisten. Er redete entweder ausforschend oder nach gemeinmessianischer Vorstellung. *Ἀκολουθεῖν* (4, 19) = für immer folgen.

Der Sinn der Antwort V. 20 ist im Gegensatze zu den Volkserwartungen vom Messias. Aber nicht das Dürftige, sondern das Unruhige ist gemeint; jedoch dieses auch nicht so streng, eigentlich: Jesus hatte ja eine bleibende Stäte in Kapernaum (4, 13. 9, 1. 13, 54). Blos das soll gemeint sein: Rastloses Wirken, nicht ruhiges Geniessen, Macht und Freuden, sei sein Beruf. Dasselbe 20, 20—23 noch bedeutender. „Das Wild und die Vögel haben ihre Stäte, Lager (*φωλεός*) und Wohnungen (*κατασκηνοῦν* von Vögeln 13, 32): ich in meinem Berufe habe keine bleibende Stäte.“ *Οὐκ ἔχει*, eben als *ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου*; also: seine

Bestimmung ist es nicht. *Ποῦ κλίνῃ* — ein Recht dazu hätte, oder pflegte. Hier zuerst *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, ein Name, der ausser in allen Evangelien blos noch AG. 7, 56 steht, sonst nirgends, denn weder gehört hierher Hebr. 2, 6 ff. noch Apok. 1, 13 und 14, 14 (nur auf den Grund des Namens hindeutend). Wess. Scholten *de appellatione τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, qua Jesus se Messiam professus est.* Ultraj. 1809. Ch. F. Böhme *Versuch das Geheimniss des Menschensohnes zu enthüllen.* Neust. a. d. O. 1839. Gewiss ist dieser Name von Jesus (die Uebereinstimmung der Evangelien zeigt, dass die Tradition ihn Jesu selbst oft gebrauchen liess) aus dem messianischen Sprachgebrauche wiederholt worden. Er wechselt 26, 63 f. mit *Χριστός* und *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ab; auch Joh. 12, 34 (von Juden gebraucht). Und selbst aus manchen Stellen, in welchen der Name in den Evangelien erscheint, geht hervor, dass er aus Dan. 7, 13 f. (vgl. 10, 16) hergenommen ist. Dahin auch deutet wohl der Artikel *ὁ* bei *υἱός*; und Joh. 5, 27, wo dieser fehlt, ist auch nicht der Messias zu verstehen: ähnlich *υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* Mark. 3, 28 u. o. Die Deutungen der alten Kirche, welche entweder die wahre Menschheit Jesu oder das menschliche Ideal im Namen ausgesprochen fanden, waren unhistorisch, dogmatisch. Ebensowenig ist er von Jesu blos *δεικτικῶς* (Paulus, Fritzsche) gebraucht = *hic ego.* Aber es ist 1. möglich, dass Jesus diesen Namen mit Vorliebe gebraucht habe, auch vor dem des Gottessohns: Messias menschlicher Art und für Menschen. 2. Immer wird der Name da gebraucht, wo Jesus von seiner Bestimmung spricht.

V. 21. *Ἕτερος τῶν μαθητῶν* — wohl nicht, als sei auch der *γραμματεύς* (V. 19) ein *μαθητής* gewesen; nicht: „ein anderer von seinen Jüngern“, sondern: „ein Anderer, nämlich Einer seiner Jünger.“ Als solchen nennt die Tra-

dition (Clemens Alex. *Strom.* 3. 4, 25) den Philippus. Dieses Beispiel soll darstellen, wie Jesus auch von den Seinen Opfer gefordert. Bei Lukas fordert Jesus ihn auf; hier schlechthin: εἶπε. Der Sinn der Rede scheint nicht blos zu sein: hinzugehen zum Bestatten (ἀπελθεῖν und θάψαι wie Ein Akt), sondern (ἀκολουθεῖν bezeichnet ja eine bleibende Verbindung): hingehen zum Vater bis zu seinem Tode. V. 22: „Lass die Todten ihre Todten begraben." Wortspiel für sententiöse Rede — vielleicht sogar das Ganze schon im gangbaren Gebrauche. Die Todten, das Subject, sind entweder überhaupt geistig Unfähige, Unwürdige, oder für ihn, für seine Sache sogut wie nicht Vorhandene. Diess ist allgemeiner Sprachgebrauch, der sich schon bei Pythagoras findet; vgl. Eph. 2, 1. 5. Apok. 3, 1. Ihre Todten, das Object, wird bei den Alten gewöhnlich auch im uneigentlichen Sinne genommen: wie sie Unwürdige. Aber es ist gewiss eigentlich aufzufassen. Selbst nach der gewöhnlichen Erklärung: „hingehen um zu bestatten", hat die Rede als prüfende und in sprüchwörtlicher Form gesprochene nichts Auffallendes — ungeachtet der religiösen Bedeutung, welche für den Juden das Bestatten des Vaters hatte (1 Kön. 13, 29. Tob. 2, 3. 12, 12), und ungeachtet der Schnelligkeit, mit welcher es vollzogen wurde (Ps. 146, 4. AG. 5, 6. 10. 9, 37). Jenes ist nichts Mehr, als: „Vater und Mutter verlassen": 10, 37. 19, 29. Aehnliches Elia zu Elisa: 1 Kön. 19, 20 f. Andere Deutungen, wie die welche Uebersetzungsfehler annehmen, verdienen keine Erwähnung.

V. 23—27 u. 28—34: Reise nach dem östlichen Ufer, dann weiter an diesem hinab. Die beiden Erzählungen, bei allen drei Evangelisten verbunden, sind wohl gewiss in der evangelischen Tradition mit feinem Sinne vereinigt worden: Unruhe des Meeres und wilde Störung im menschlichen

Gemüthe — Anerkenntniss bei seinen Jüngern und bei Fremden.

V. 23. *Οἱ μαθηταί* ist jetzt noch allgemeines Wort (erst Kap. 10 von den Zwölf verstanden), aber immer von den *ὄχλοις* unterschieden. V. 24. *Σεισμός* (24, 7: Erdbeben) im Grund Erregung des Wassers, nicht gerade (Paulus) Erschütterung des Meeresgrundes durch Erdstösse. Markus und Lukas eigentlicher *λαῖλαψ,* Seesturm. Es ist oft bemerkt worden, dass die Stürme im See von Tiberias, einem Landsee, von Bergen und Schluchten umgeben (Schubert *Reise in das Morgenland* 3, 237 ff.), schnell entstehen und schnell vergehen. Dadurch wird wenigstens erklärt, wie die kurze Ueberfahrt habe unternommen werden können: wohl kurz vorher ehe der Sturm kam — auch wird das plötzliche Aufhören des Sturmes weniger magisch, unnatürlich. Man kann es dann immer so ausserordentlich nehmen, als man will: die Kirche selbst legte in die Ruhe, Sicherheit Christi die vornehmste Bedeutung. Daher die vielen und sinnreichen Allegorieen der Erzählung: „die Kirche mitten in der wogenden Welt — Christus anscheinend schlafend — erwachend beruhigt er sogleich.“ Viele, auch Schleiermacher *(Predd. über Markus)*: „Beruhigung des inneren Lebens durch den Geist Christi.“

Die Worte auch sind in dieser Erzählung gewählter. „Bedeckt von den Wellen: Er aber (*αὐτός* entgegen den *μαθηταῖς*) schlief.“ Weniger ist dieses beigesetzt, um zu erklären, wie der Sturm habe entstehen können, als eben um seiner Ruhe und Sicherheit willen, gegenüber der empörten Natur. *Σῶσον*, das gewöhnliche (altgriechische) Wort: Gebet an die Götter. Das dabei stehende *ἡμᾶς* ist oft ausgelassen worden (Fritzsche, Lachmann); dann ist das einfache *σῶσον* noch antiker, gewöhnlicher. V. 26: „Warum so furchtsam“ — zunächst zwar nicht als allgemeines Ver-

bot gesagt, die Kräfte und Erfolge in der Sinnenwelt zu fürchten, sondern in Beziehung auf seine Person und seine Sache. Hierauf (also in höherer Bedeutung) bezieht sich ja auch das ὀλιγόπιστοι; vgl. 6, 30. Ἐγερθείς „aufstehend bedrohte er die Stürme und das Meer.“ Dieses ἐπιτιμᾶν hat der Erzählung eigentlich den magischen Charakter gegeben, welchen sie in sich nicht hat. Es ist nicht gerade: in Worten schelten — wiewohl auch nicht blos *compescere* (Bretschneider) — aber auch nicht: (unmuthig) reden über den Sturm (Paulus); vielmehr ist es alttestam. und heilige Formel von Gott, welcher die empörte Natur beruhigt (Ps. 18, 15. 104, 7. 106, 9 vgl. Luk. 4, 39: ἐπιτιμᾶν τῷ πυρετῷ): kurz, es drückt nichts Anderes aus, als dass mit seinem Erscheinen, Auftreten, sich die Stürme gelegt. „Und wie er dastand, so legte sich der Sturm.“ Γαλήνη, ächtgriechische Bezeichnung, hier allein, aber bei allen drei Evangelisten. V. 27. Οἱ ἄνθρωποι — Mark. und Luk.: die Jünger; diese mit, wenngleich nach V. 25 sie schon erwarten: aber auch die Menschen im Schiffe, Heiden vielleicht, welche geneigt waren göttliche Offenbarung, Theophanieen, anzunehmen. Ποταπός — ob *quantus* (Mark. 13, 1) oder *qualis* — ὅτι: „denn“ u. s. w. oder „dass ihm auch Stürme und Meer gehorchen.“ Diess in der gesammten religiösen Sprache des Alterthums Attribute der Gottheit: Ps. 65, 8. 107, 25.

V. 28—34. Statt der zwei Dämonischen (s. z. 4, 24) haben Markus und Lukas nur Einen, welche Differenz wohl ohne besondere Bedeutung ist: es können mehre Ereignisse der Art zusammengeflossen sein, oder es liegt vielleicht ein Misverständniss vor, indem der Plural δαίμονες, von denen sie sich besessen wähnten, von Menschen verstanden wurde. Eine ganz ähnliche Verschiedenheit hat Matth. 20, 30 mit Mark. 10, 46 und Luk. 18, 35: er erzählt von zwei Blinden, diese erwähnen nur Einen. — Die Er-

zählung hier, viel besprochen und bespottet, gehört zu den merkwürdigsten dieser Art. Theils lässt sich das Psychische, immerhin auch Uebernatürliche, in ihr am besten verfolgen, theils haben die Evangelisten selbst dazu veranlasst, indem sie die Erzählung offenbar in dem Sinne hier einflochten, dass auch die Fremden das Göttliche in Jesu wahrgenommen (diese Dämonischen stehen den Jüngern entgegen), sodass also ihnen zu Folge das Wunder an den Dämonischen doch hierdurch, durch Wahrnehmung und Anerkenntniss, erfolgt sein muss.

In V. 28 ist bei allen drei Evangelisten die Lesart streitig; es fragt sich nämlich, ob *Γεργεσηνῶν* oder *Γερασηνῶν* oder *Γαδαρηνῶν* zu lesen sei: bei Matthäus ist das erste, bei Markus und Lukas das letzte vornehmlich in den Handschriften bezeugt. Es bleibt zweifelhaft, ob bei allen Evangelisten ursprünglich ein und dasselbe Wort gestanden habe; gewöhnlich wird diess angenommen: aber dann hat *Γεργεσηνῶν* die Wenigsten, *Γαδαρηνῶν* Wenige (in geographischer Hinsicht begünstigt: Scholz, Fritzsche), *Γερασηνῶν* die Meisten (Griesbach, Lachmann) für sich. Diese Frage ist nur in kritischer Beziehung bedeutend: sofern die Schreibart *Γεργεσηνῶν*, von Origenes hereingebracht, welcher den Text eigenmächtig änderte, im gebrauchtesten Evangelium, dem des Matthäus, die herrschende geworden ist (ähnlich Joh. 1, 28); denn die Oertlichkeit der Geschichte erfährt keine wesentliche Veränderung —: es war eine Gegend südöstlich am See von Tiberias, und diese Gegend (Joseph. *Antiqq.* 17. 11, 4) voll von Heiden. Man braucht nicht gerade anzunehmen, dass die Gesellschaft dahin verschlagen gewesen sei (Schleiermacher); der Weg nach Jerusalem auf der Ostseite des Sees führt durch diese Gegenden. Hier eine der Spuren in den drei Evangelien von einer Reise Jesu nach Jerusalem, wie sie Johannes uns vorführt.

Die Tradition hielt diese Reisen nicht fest, nur das, was in Galiläa geschehen war. Gadara war die Hauptstadt in Peräa, entfernter vom See, doch die Gegend hiess nach Josephus *Γαδαρῖτις*: und so konnten jene Landesbewohner wohl *Γαδαρηνοί* genannt werden. Gerasa lag noch weiter entfernt vom See und war Grenzstadt von Peräa nach Arabien: Joseph. *de bell. jud.* 3. 3, 3. Ruinen der Stadt und die Gegend Dscherasch finden sich noch jetzt. Beide Städte gehörten zur Dekapolis: 4, 25. Gergesa ist sonst nicht bekannt. Origenes (tom. 8 *in Joan.)* sagt, zu seiner Zeit würden die Trümmern des Orts als Stäte dieses Wunders gezeigt. Aber vielleicht war dieses *Γεργεσηνοί*, und die örtliche Tradition, nur der alte Name dieses Landstriches; denn den Namen Girgaschi (*Γεργεσαῖοι* — LXX Gen. 10, 16. 5 Mos. 7, 1. Jos. 24, 11) führten die altkanaanitischen Bewohner dieses Landes. — Also gewiss ist, dass die Gegend, von welcher gesprochen wird, unten, südöstlich am See lag. — Die *δαιμονιζόμενοι* sind hier Rasende, gewiss (nach V. 29. 32) Juden, welche in dieser Gegend unter Heiden wohnten. Dieses ist wesentlich für die Auffassung des Folgenden. *Μνημεῖα* sind Grabhöhlen vor der Stadt; dahin zogen sich diese Menschen, im Wahne Dämonen zu haben, weil dergleichen Stäten jüdisch unrein galten, auch als Sitze von Dämonen. *Χαλεποί* — wild und gefährlich; der Begriff von *δαιμονιζόμενοι* wird hierdurch mehr bestimmt: Rasende. „So dass Niemand vermochte oder wagte (*ἰσχύειν*) des Weges zu gehen."

V. 29. *Καὶ ἰδού* führt unverhoffte Ereignisse ein. *Τί ἡμῖν καὶ σοί* ist alte Formel, bezeichnend dass Einer uns beschwerlich sei mit seiner Person, Rede, Handlungsweise — „gehe doch" — Joh. 2, 4 u. d. Parall. bei Mark. u. Luk. Der text. rec. liest wie in den Parall. *Ἰησοῦ* nach *καὶ σοί;* die neuere Kritik hat das Wort hier gestrichen. *Υἱὲ θεοῦ* ist

entweder messianisches Prädikat (3, 17. 4, 3) oder bedeutet Erhabener, Mächtiger. „Du bist gekommen, uns vor der Zeit zu peinigen.“ Diese Dämonischen sind es nämlich durch den Wahn, von Dämonen besessen zu sein; ihre ganze Persönlichkeit ist ihnen im besitzenden Dämon untergegangen: sie reden nur in der Person des Dämon. Die Heilung konnte nur geschehen, wenn sie sich überzeugten, dass der Dämon von ihnen gewichen sei. Die Kunde von Jesus als Dämonenbezwinger mag eben jetzt erst an sie gekommen sein. Ἦλθες — sie wähnen, er sei ihretwegen hier: dieses die Art der Verrückten. *Πρὸ καιροῦ* gehört zu *βασανίσαι*. Deutlicher sind hier Markus und Lukas. Die Qual der Unterwelt ist zu verstehen, in welche sie gebannt gerathen müssten (2 Petr. 2, 4. Jud. 6). Dazu sei noch nicht ihre Zeit gekommen, entweder überhaupt oder weil das messianische Gericht noch nicht gekommen sei.

V. 30. *Μακρὰν* — Mark. u. Luk. *ἐκεῖ*; daher die Vulg. *non longe*. Doch auch nach der ersten Lesart war es in derselben Gegend, nur von ihren Personen entfernt. V. 31. *Οἱ δαίμονες* nicht = *δαιμονιζόμενοι*, sondern die Menschen sprachen im Namen der Dämonen, und die Erzählung selbst erwähnt diese statt jener. „Vertreibst du uns, so sende uns in diese Heerde.“ Der text. rec. hat *ἐπίτρεψον ἡμῖν* wie Lukas, die neueren Kritiker ziehen mit Ausnahme von Scholz und Schulz *ἀπόστειλον ἡμᾶς* (Markus) vor. Der Sinn ist zuletzt derselbe: „so gestatte, dass wir hingehen in diese Heerde.“ Die jüdischen Menschen sahen diese Thiere für unrein an; daher die Bitte der Dämonen in sie übergehen zu dürfen, um noch auf der Erde verweilen zu können, wenn sie nicht mehr in den Menschen bleiben dürften. Das Wüthen und Stürzen der Thiere gab den Menschen das Gefühl der Befreiung von den Dämonen, welche sich so unter die-

sen erwiesen haben und vielleicht auch mit ihnen vernichtet worden seien.

V. 32. „Er antwortete: geht hin." Die Erzählung spricht, wie aus Zartheit, nicht aus, dass Jesus sie dorthin gesendet habe. *Ἐξελθόντες — ἀπῆλθον* wohl nicht: die Dämonen, von den Menschen ausgehend, gingen hin — sondern: die Menschen oder (was abwechselnd gebraucht wird) die Dämonen, von ihnen (Jesu und den Seinen) weggehend, liefen zu u. s. w. Für *εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων* liest die neuere Kritik *εἰς τοὺς χοίρους*. *Κρημνός* s. v. a. *praeruptum, praecipitium:* Abhang, an dem sie weideten. — Wenn es noch in Frage kommen sollte, wie dieser Nachtheil habe den Eigenthümern zugefügt werden können unter Begünstigung Jesu, und will man nicht annehmen, dass die evangelische Tradition im jüdischen Sinne dieses wenig habe berücksichtigen können: so mag man mit Schleiermacher die Sorglosigkeit der Eigenthümer beschuldigen oder die Verzagtheit der Hirten (V. 33).

Ausdrücklich erzählen von der nun erfolgten Heilung Markus und Lukas; in unserer Erzählung liegt sie in dem, was vom Ausbruche der Dämonen gesagt ist.

V. 33. *Πάντα* — das Geschick der Heerde. *Τὰ τῶν δαιμονιζομένων* — Reden, Thaten, Heilung. V. 34. „Ihm entgegen, bittend, dass er sich von ihren Grenzen (ihrem Stadtgebiet) entfernen möchte." Diess war heidnische Art: — Furcht vor dem übermächtigen Fremdlinge und zugleich Angst für ihren materiellen Besitz.

Schon die alte Kirche (Chrysostomus *κατ' ἀναγωγήν*) wendete diese Erzählung gern auf innerliche Zustände an (Schleiermacher *Predigten* 1814. 3. Samml. N. 3): „die Sünde sich des Menschen bemächtigend — diese zugleich Rettung suchend und sie fürchtend."

Die Erzählungen in Kap. 9 beginnen mit der Rückkehr Jesu in seine Vaterstadt. Ἰδία πόλις (d. i. Kapernaum: s. z. 4, 13) = πόλις τινός; so auch in der klassischen Gräcität. Matthäus lässt in den Erzählungen dieses Kapitels den Kampf mit dem Judenthum beginnen.

Die Wunder-Erzählung V. 2—8 haben Mark. 2, 2—12 und Luk. 5, 17—26 (nach Matth. 8, 14—17) früher. Vgl. Lang in *Flatt's Magazin* 11, 41 ff.

V. 2. Παραλυτικός vgl. 8, 6. „Ihren Glauben"; den des Kranken eingeschlossen. „Deine Sünden sind dir vergeben." Die Form ἀφέωνται für ἀφεῖνται (Perf. Pass.) auch 1 Joh. 2, 12. In dieser Rede lag wohl (auch dem Evangelisten) noch nicht der Act der Heilung, sondern Jesus soll (eben wie 8, 4) dargestellt werden als vor den Juden den Wunderact vermeidend. Es soll nur Zusicherung der göttlichen Hülfe sein — Sündenvergebung: wiederkehrende göttliche Huld — ohne dass gerade entweder überhaupt die menschlichen Uebel hätten als Sündenstrafe dargestellt werden sollen (hiegegen Luk. 13, 2 ff. u. Joh. 9, 2 f.) oder das Uebel eben dieses Menschen.

V. 3. Die γραμματεῖς sind hier lauernde, beobachtende: solche, welche Jesum von nun fortwährend umgeben bei den Dreien. Ἐν ἑαυτοῖς (auch ἐνθυμήσεις, ἐνθυμεῖσθε V. 4) hier in Gedanken; anders 21, 38. Βλασφημεῖν in der jüdischen Bedeutung: Gott lästern. Vgl. 26, 65 u. Joh. 10, 36. Sündenvergebung wurde als göttlicher Act betrachtet: Ps. 103, 3. 2 Sam. 12, 13. — V. 4. Ἰδών im rec., εἰδώς Lachmann; doch dieses äusserlich nicht so entschieden und nicht passender als jenes, wiewohl εἰδὼς τὰς ἐνθυμήσεις 12, 25. Ἰδών bezeichnet das innerliche Schauen. Πονηρά s. v. a. bösartig (nicht unwürdig für ihn): Lästerung Schuld gebend, da er ein frommes Wort gesprochen hatte, Hülfe Gottes verkündigend.

Der Sinn nun von V. 5 f. ist: Sündenvergebung verkündigen sei ja nur etwas Menschliches, aber er wolle ihnen zeigen, dass er wirklich auch Höheres vermöge (also eine Blasphemie überhaupt bei ihm nicht Statt habe): Sündenvergebung ertheilen d. i. heilen. Es stehen sich in beiden Versen 1. entgegen εἰπεῖν Ἀφέωνται — und ἀφιέναι ἁμαρτίας. Und 2. ἀφιέναι ἁμαρτίας ist gleichbedeutend mit εἰπεῖν Ἔγειρε. Das εὐκοπώτερον (19, 24) steht hier in Beziehung auf βλασφημεῖν; also: leichter zu thun. „Ist das nicht ganz menschlich — etwas Anderes ist sagen" u. s. w. Der text. rec. liest σοι — ἔγειραι, die neuere Kritik σου — ἔγειρε. Zwei andere Erklärungen dieses Satzes sind gangbarer: 1. die von Fritzsche und de Wette: es ist gleichgültig, Eines und das Andere zu sagen; 2. die des Chrysostomus und der Meisten, umgekehrt als die unserige: es ist leichter, sagen: stehe auf u. s. w., als: deine Sünden sind vergeben. Dann würde Christus aber ja gerade das Blasphemische seiner Rede anerkennen. „Aber damit ihr einseht, dass ich meiner Bestimmung gemäss (ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. s. z. 8, 20) Macht habe selbst Sünden zu vergeben" u. s. w., nicht blos: zu verkündigen. Gleichgültig ist es, ob ἐπὶ τῆς γῆς (18, 18) zu ἐξουσίαν ἔχει oder zu ἀφιέναι bezogen wird; es bedeutet nicht gerade: durchaus, überall, sondern: an Menschen. Die Worte τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ bilden eine Parenthese: „hier nun wendete er sich zum Kranken." Andere nehmen sie als Nachsatz zum ἵνα εἰδῆτε und auf den υἱὸς τ. ἀνθρ. bezogen; aber dann wäre τόδε passender als τότε. „Erhebe dich, nimm dein Lager und gehe in dein Haus." Dieses κλίνην αἴρειν, das ausser den Parallelen auch Joh. 5, 8 vorkommt, ist nicht Folge grösserer Kraft, welche ihm verliehen worden sei, sondern es bedeutet nur vollständige Heilung, bei welcher er die bisherige Stäte verlassen habe. Κλίνη braucht nur die Lagerdecke zu bedeuten.

V. 8. „Wunderten sich und priesen Gott, welcher verliehen hätte (so δόντα in obliquer Rede) den Menschen solche Macht.“ Weder steht τοῖς ἀνθρώποις für τῷ ἀνθρώπῳ d. h. Jesu, noch ist der Sinn auf Menschen überhaupt zu beziehen, denen Gott solche Wirkungen verleihen könne oder verliehen habe (Grotius, Paulus u. And.): vielmehr ist ἐξουσίαν wie V. 6 aufzufassen und ἀνθρώποις = für sie, zu ihrem Wohl. „Der den Menschen solche Kräfte, Werke (nämlich in der Person Jesu) hätte zukommen lassen.“

Die folgende Erzählung von der Berufung des Matthäus und die Rede bis V. 17 findet sich bei Mark. 2, 14—22 und Luk. 5, 27—38 in gleichem Zusammenhange mit dem Vorigen. Diese Beiden nennen den Berufenen Levi; doch gewiss ist nicht eine verschiedene Tradition anzunehmen, da hier ohne Zweifel eine Apostelberufung hat erzählt werden sollen, aber im Apostelverzeichniss auch Mark. 3, 18 und Luk. 6, 15 Matthäus, nicht Levi aufgeführt wird. Das Unwahrscheinlichste ist, dass Matthäus und Levi (נָתַן, לוה) dieselbe Wortbedeutung gehabt haben, das Wahrscheinlichste, dass Ματθαῖος, die griechischere Namensform, Beiname gewesen sei; dieses kann vielleicht selbst im λεγόμενον angedeutet liegen. Die Form des Wortes muss übrigens wohl von מַתַּי abgeleitet werden, welches aus מַתַּיָה (d. i. Gabe Gottes, Θεόδωρος) abgekürzt ist, wie מַתְּנַי aus מַתַּנְיָה, nicht aber — diess die allgemeine unrichtige Annahme — von מַתִּיָה, welches = Ματθίας (AG. 1, 23. 26) ist, wie מַתִּתְיָה = Ματταθίας. Lachmann schreibt Μαθθαῖος als das Ursprüngliche.

V. 9. Καθήμενον Mark. am See. Τελωνεῖον, τελώνιον — Zolltisch oder Zollgebäude. Ἀκολούθει μοι vgl. 4, 20. 8, 22; wie dort, bestand auch hier wohl schon eine

längere Verbindung, vornehmlich wenn Matthäus Alphäi Sohn war. Ἀναστάς (4, 22): sofort u.s.w. — V. 10. Οἰκία nach Mark. u. Luk. das Haus des Matthäus. Τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί ist sprüchwörtliche Form, hier ohne besondere Bedeutung. Die ἁμαρτωλοί sind Freilebende. Hier werden V. 11 zuerst Pharisäer in Galiläa erwähnt. Suppliren wir die Drei aus Johannes, so ist Jesus unterdessen zu Jerusalem gewesen und pharisäische Kundschafter sind ihm gefolgt. Ἰδόντες gegenwärtig oder (de Wette) erfahrend.

V. 12 f. Liebe und Beruf führe ihn dazu, sich solcher Menschen anzunehmen. Im Gebrauche der Worte Kranke und Gesunde liegt nicht gerade Ironie: es sind sich so Fühlende oder Geltende. Die sich krank Haltenden sind die Kap. 5, wo sie selig gepriesen werden; vgl. 11, 25 ff. Zugleich aber liegt in der Antwort auf die Frage über das ἐσθίειν μετά —: sein Umgehen sei sittliche Einwirkung. „Nicht die Gesunden (ἰσχύοντες) bedürfen des Arztes, sondern die Kranken.“ V. 13 enthält zugleich Erklärung über sich und Tadel gegen sie, bei denen sich Nichts von dieser Liebe finde. Πορευθέντες μάθετε — jenes nicht: „hinweg mit euch“ (Fritzsche), sondern (צא למד): *agite* (Luk. 10, 37). Τί ἐστιν (Luk. 8, 9: Parabel — AG. 10, 17: Vision): „was es zu bedeuten habe,“ nämlich dass Liebe über Opfer gesetzt. Hos. 6, 6. Der Alexandriner liest ἢ θυσίαν, Matthäus ganz nach dem Originale (וְלֹא), welches auch den Sinn hat: mehr als Opfer. Dieselbe Stelle (freien prophetischen Geistes) wird wieder 12, 7 gebraucht — wie eine Hauptstelle Christi. Einige (Gratz) bezogen die Worte auf die Zöllner: diese hielten mehr zu Liebe, als zu Opfer. Beides konnte gewiss nicht von ihnen so unbedingt gesagt werden. Vom Allgemeinen geht er nun auf seine Person, seinen Beruf über. Γάρ bezieht sich auf ἔλεος. „Ja auch ich bin nicht gekommen Gerechte zu berufen, sondern Sünder.“

Οὐκ ἦλθον 5, 17. Καλεῖν s. v. a. zum Gottesreiche berufen, in den Parabeln stehend: 22, 3 ff. Doch nach ἁμαρτωλούς fügt der text. rec. εἰς μετάνοιαν bei, welches die neueren Kritiker wegliessen mit Ausnahme von Scholz und Fritzsche. Bei Lukas ist es ausser Zweifel. Und in der ursprünglichen Rede Jesu hat es gewiss gestanden; denn dass nur Sünder von ihm berufen werden sollten d. i. zu seiner Sache herübergeführt, konnte er nicht sagen: wohl aber, dass zur Besserung Gerechte nicht geführt zu werden brauchten.

V. 14 ff. hängt natürlich mit dem Vorigen zusammen: wieder Kampf mit den Gesetzesstrengen. Hier offenste Erklärung gegen sie. Die μαθηταὶ Ἰωάννου stehen in den Evangelien und noch AG. 19, 1 ff. als eine unentschiedene Partei von Messias - Erwartenden und Asketen da, die Jünger Jesu aber als solche, denen der Messias zu froher Gemeinschaft gekommen. Bei Markus sprechen hier Johannesjünger und Pharisäer, bei Lukas sprechen die Pharisäer.

„Warum fasten wir und nicht" u. s. w. Der erste Satz steht (populär oder hebraisirend) nur für den zweiten da, statt: „während wir — ihr nicht?" Die Antworten Jesu V. 15 und 16 f. beziehen sich auf die zweifache Bedeutung des Fastens im Judenthum: Bussübung oder überhaupt Ausdruck der Trauer — und Theil der Gottesverehrung. Vgl. zu 6, 16. Also: Für die Seinen sei jetzt eine Zeit froher Gemeinsamkeit vorhanden — seine Sache vertrage sich nicht mit den bisherigen religiösen Formen, sie fordere Neues, weil sie eine neue und geistige Sache sei. Im Ersten (V. 15) liegt wohl nicht (Kühnoel), dass die Johannesjünger wegen der Gefangenschaft ihres Meisters gefastet hätten. Die Antwort Jesu würde dann verletzend für sie gewesen sein; und jene Gefangenschaft ging ja Jesum sogut an wie diese Jünger. Jesus will blos erklären, dass für

ihn und die Seinen keine Zeit der Trauer sei. — *Δύνασθαι* = dürfen oder mögen. *Πενθεῖν* Mark. u. Luk. *νηστεύειν*. Jenes also: Zeichen der Trauer haben. *Υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* = zum *thalamus* gehörige (die lateinische Kirche schrieb oft ganz unpassend *νυμφίου*) s. v. a. *φίλοι τοῦ νυμφίου* bei Joh. 3, 29 oder *παρανύμφιοι* im klassischen Stil. Das Bild des Bräutigams — und dieses Zusammentreffen ist merkwürdig — wurde von Johannes dem Täufer a. O. selbst gebraucht. Ist es, was kaum zu bezweifeln, authentisch, so kann man wohl (Paulus) annehmen, dass Jesus die Jünger des Täufers daran habe erinnern wollen. Es war von Altersher gegebenes Bild für den Mittelpunkt einer freudigen Zeit: obendrein aber war es vielleicht längst gewöhnlich, die Einweihung der messianischen Zeit mit einem Hochzeitmahle, *γάμος*, zu vergleichen. Vgl. 22, 2 ff. und Apok. 21, 2 ff. Paulus führt das Bild, im Geiste des A. T., weiter aus: die Ekklesia ist ihm die Braut Christi. — Das Folgende gehört nicht eigentlich zur Antwort, sondern wird als eine unwillkührliche Aeusserung trüber Ahndungen beigesetzt. *Ἐλεύσονται ἡμέραι* ist feierliche Formel, die sich oft bei den Propheten findet. *Ἀπαρθῇ* — gewaltsam hinweggenommen. *Νηστεύσουσιν* — können oder werden sie fasten.

V. 16 f. ist eine wichtige Stelle und schon von Marcion so genommen. Sie ist bedeutend gegen die alte, unbedingte Annahme von Accommodationen Jesu in Lehre und Handlungsweise. Sinn: Weder Leben (16) noch Geist (17) seiner Sache passe zu dem bisherigen, jüdisch religiösen Wesen. Chrysostomus uud Kühnoel kehren den Sinn geradezu um: es dürfe den Jüngern jetzt noch nichts Schwieriges aufgelegt werden (das Judenthum würde dann gerade als das Bessere dargestellt). Fritzsche und Meyer: nichts überhaupt sei zu thun was gegen Ordnung. Es findet sich bei den Evangelisten grosse Verschiedenheit in dieser Rede

gerade in den Hauptformeln: wahrscheinlich erschien sie in der Tradition dunkel. Nach Matthäus: „Niemand setzt ein Stück neuen Tuches auf ein altes Gewand.“ *Ἐπίβλημα* — *assumentum*, bei allen Dreien hier allein. *Ῥάκος* — *pars abscissa*, abgerissenes Stück. *Ἄγναφον* — noch nicht gewaschen, ungebraucht, neu. „Denn sein ausbessernder Fleck reisst Etwas von dem Gewand, und der Riss wird ärger.“ *Πλήρωμα* gewöhnlich in aktiver Bedeutung im N. T.: hier das Ausfüllende = *ἐπίβλημα*, gebraucht um dem *σχίσμα* entgegenzustehen. Sinn: gerade das zur Ausfüllung Bestimmte vergrössert den Riss. Das Wort ist als Nominativ zu nehmen. *Αὐτοῦ* scil. *τοῦ ἐπιβάλλοντος*; denn wohl zu ungefügig, wenn auf *ῥάκος ἄγναφον* bezogen. *Αἴρει* scil. *τι*. In zwei anderen Erklärungen wird *πλήρωμα* als Accusativ genommen. Die eine derselben, die der Vulgata und lateinischen Kirche, hat Lukas für sich: „er nimmt seinen Fleck von dem Gewande,“ nämlich einem neuen — aber davon hat Matthäus Nichts. Die andere ist die der alten griechischen Kirche: „er nimmt dem Gewande seinen Halt,“ *αὐτοῦ* zu *ἱματίου* bezogen und *πλήρωμα* s. v. a. Haltbarkeit, Festigkeit — was es nicht bedeuten kann. Also: das neue Leben verträgt sich nicht mit dem bisherigen; verbunden mit diesem zerstört es nur, ohne Nutzen zu schaffen (reisst von dem ab, was dort noch bestand). V. 17. *Οὐδὲ βάλλουσιν* wie 7, 16 *μήτι συλλέγουσιν*. „Man füllt ja nicht.“ „Neuen Wein in alte Schläuche.“ „Sonst reissen die Schläuche, der Wein fliesst aus, und die Schläuche gehen verloren.“ *Ῥήγνυνται οἱ ἀσκοί* — davon die beiden Folgen dann. „Sondern den neuen Wein in neue Schläuche, und beide werden erhalten.“ *Ἀμφότερα* hat der text. rec., die neue Kritik *ἀμφότεροι*: Wein und Schläuche. Also: der neue Geist muss seine angemessenen Formen erhalten; sonst geht er verloren, und das Alte, welches noch Gutes haben konnte, geht auch ver-

loren. — Das Judenthum ist hier eben so klar, wie bei Paulus 2 Kor. 3 und Hebr. 8, 13, als veraltet dargestellt.

Die beiden in einander verwebten Erzählungen V. 18—26 sind es so auch Mark. 5, 22 ff. und Luk. 8, 41 ff., im Allgemeinen aus derselben Zeit. Es ist klar, dass diese Verbindung in der Tradition ihren bestimmten Sinn haben sollte: — wieder ein Beweis, wie wenig es derselben auf das Wunder ankam; mehr sah sie auf die Bedeutung dieser Ereignisse. „Zugleich werde wohlgethan einem ἄρχων des Volks und einem heidnischen Weib.“

V. 18. Vor ἐλθών liest die neuere Kritik εἷς (8, 19). De Wette sieht als ursprüngliche Lesart εἰσελθών an, Lachmann giebt εἷς προσελθών. Das εἰσελθών ist wohl V. 19 gemässer: „zu ihn im Hause.“ Προσκυνεῖν wie 8, 2. Ἄρχων ist ein Wort vielfacher Bedeutung im jüdischen Leben. P. Wesseling *de archontibus Judaeorum.* Traj. 1738. Hier haben Markus und Lukas ἀρχισυνάγωγος (AG. 13, 15), Rosch Hakeneseth, einen der drei ersten Vorsteher der Synagogen. Anderwärts sind ἄρχοντες auch Beisitzer des Synedrium (Joh. 3, 1 u. Luk.) und die Richter in den Städten (κρίσεις 5, 22 — Luk. 12, 58). Der Mann hiess Jair nach Markus u. Lukas. Statt ἄρτι ἐτελεύτησεν hat jener ἐσχάτως ἔχει und dieser wahrscheinlich in derselben Bedeutung ἀπέθνησκε (ἀποθνήσκ. Gen. 48, 21. 50, 24): „sie war eben im Sterben.“ Es bleibt zweideutig, ob Matthäus dasselbe habe ausdrücken (dann entweder im Aoristus oder im τελευτᾶν [Hebr. 11, 22] die Bedeutung: am Tode sein) oder ob er habe sagen wollen: „sie ist gestorben“ — was ja nur Vermuthung des Mannes sein konnte. So Grotius und Wetstein: sie wird nun gestorben sein. Chrysostomus und And. nehmen an, der Mann habe im Schmerze vergrössert. Im Ganzen treffen indessen die Erzählungen doch zusammen; denn bei Markus und Lukas kommt ein Bote noch mit der

Todeskunde. Daher glaubt Olshausen, die Erzählung sei abgekürzt bei Matthäus. Doch es müsste dieses vielmehr wohl in der Tradition geschehen sein. Das ζήσεται (Joh. 4, 50) kann ebensowohl von Aufleben aus dem Tode als von Genesung aus Krankheit gebraucht worden sein. Handauflegen (s. z. ἅπτεσθαι 8, 3) geschah gewöhnlich blos wenn Geist verliehen werden sollte, nur bei Lukas (4, 40. 13, 13) für Heilungen; hier zum Wiederverleihen des Lebensgeistes.

V. 20—22 wird die andere Wunderthat eingeschaltet. *Αἱμοῤῥοοῦσα* — am Blutflusse *(sanguinis profluvium, haemorrhagia)* leidend. Diese Krankheit wurde unter die verunreinigenden gerechnet (3 Mos. 15, 19 ff.). Hier kam aber zu der Schüchternheit des Weibes auch wohl persönliche Demuth. Die altkirchliche Tradition, und nach der Erzählung ist es nicht unwahrscheinlich, gab dieses Weib für eine Heidin aus, von Cäsarea Philippi (Paneas: 16, 13) gebürtig. Sie habe für dieses Ereigniss ein ehernes Denkmal gesetzt, auf welchem eine wunderheilende Pflanze wachse. Das erste Standbild Jesu. Vgl. Euseb. *hist. eccl.* 7, 18 und dazu Sozomen. *hist. eccl.* 5, 21. Nach Philostorgius (*hist. eccl.* 7, 3) wurde dieses Denkmal unter Julian zerstört. Paulus gebraucht diese Erzählung zur natürlichen Erklärung des Ereignisses. Die Sage ist zweideutig: das Denkmal war wahrscheinlich für etwas Anderes gesetzt. Vgl. Heinichen im 10. Exc. zu Eus.

„Trat zu ihm hinzu und berührte den Saum seines Gewandes.“ *Κράσπεδον* (*κρεμάω* — *πεδίον*) der unterste Theil des Kleides, nicht gerade die jüdisch nationale Quastenverzierung 4 Mos. 15, 38 f. und 5 Mos. 22, 12. „So denkend.“ Gerade so wieder und *κρασπέδου ἅπτεσθαι* 14, 36. Nie wird dieses gutgeheissen in den urchristlichen Erzählungen, sondern nur aus der Volksmeinung referirt: AG. 5, 15. 19, 11. Bei Mark. u. Luk. geschieht das Wunder vom Anrühren, bei

Matth. erst durch das Wort. „Dein Glaube," Wunderglaube; vgl. V. 28. Ueber *ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης* s. z. 8, 13. Nicht allmählige Heilung ist gemeint, sondern dass die Krankheitszufälle nicht wiedergekehrt seien.

V. 23. *Αὐληταί* — *cantabat moestis tibia funeribus* (Ovid. *Fastt.* 6, 660) bei Römern und Juden. Vgl. Joseph. *de bell. jud.* 3. 9, 5. „Flötenspieler und das lärmende Volk." Dieses ohne Zweifel die Wehklagenden (schon Jer. 9, 17 u. o.) — im Orient und bei den Römern. V. 24. *Κοράσιον* ist späteres Wort für *κορίσκη* und *κορίδιον* von *κόρη*. Es bleibt eine Unbestimmtheit in der Erzählung, welche in der Sache selbst nicht viel bedeutet; denn auf der einen Seite könnte ja auch das natürliche Wiederaufleben auf wunderbare Art gewusst worden sein, auf der anderen ist ja die Grenze zwischen Leben und Tod unbestimmt, also der Begriff von Todtenerweckung schwierig und dunkel. Aber die Worte Jesu können sowohl buchstäblich streng genommen werden, als wie in der Absicht zu verbergen gesprochen. *Ἀπέθανε*: für immer gestorben, *καθεύδει*: nur wie schlafend. V. 25. *Εἰσελθών* — Mark. u. Luk.: die Aeltern und seine Jünger mit ihm. *Ἠγέρθη* (V. 19): erhob sich vom Lager (nicht *ἐγείρεσθαι ἐκ νεκρῶν*). *Φήμη* wie 4, 24 *ἀκοή*. Daneben las man *αὕτη* oder *αὐτοῦ* wie a. a. O.

V. 27—34. Zwei Wundererzählungen von den wenigen, welche Matthäus allein hat. Auch hier ist die Absicht sichtbar: Urtheil des Volks und der Oberen. Dort Bereitwilligkeit und Begeisterung, hier Misdeutung selbst zum Gegentheile (dämonische Hülfe).

V. 27. *Παράγειν* s. v. a. weiter oder weggehen. „David's Sohn" als Messiasname 12, 23. 22, 41. Wahrscheinlich stand ursprünglich *υἱός* (Lachmann) oder *ὁ υἱός*, nicht *υἱέ*. *Ἐλέησον ἡμᾶς* ist heilige Formel, auf Gott bezogen Ps. 6, 2. 123, 3. — V. 28. *Ἐλθόντι εἰς τὴν οἰκίαν* —

vorher nicht; also wohl aus dem Grunde, welcher V. 30 angegeben. *Τοῦτο ποιῆσαι*, nämlich *ἐλεεῖν*, oder *τοῦτο* ist aus dem Ganzen zu verstehen. — V. 29. *Ἥψατο* 8, 3. Ueber *κατὰ τ. πίστιν* s. z. V. 22. — V. 30. *Ἀνοίγεσθαι ὀφθαλμοὺς* ist der allgemeine Ausdruck der Hebräer für Heilung der Blinden, ohne dass eine gewisse Art der Blindheit damit hätte bezeichnet werden sollen. Vgl. 2 Kön. 6, 17. 20. Jes. 35, 5. Joh. 9, 10 ff. Die natürliche Erklärung hätte sonst die Formel wohl dafür gebrauchen können, dass die sogenannte ägyptische Ophthalmie gemeint sei, bei welcher sich die Augenlieder starr schliessen. *Ἐμβριμᾶσθαι* ist das stärkere Wort für *ἐπιτιμᾶν*. Ueber die Sache s. z. 8, 4. Aber gewiss soll das Verbreiten V. 31 nicht diesen Menschen zur Schande gesagt sein: der Eindruck auf sie war zu mächtig. *Ἐξελθόντες* 8, 32. *Διαφημίζειν* 28, 15.

V. 32. „Während sie gingen — einen Stummen, welcher dämonisch war.“ Dieses *δαιμονιζόμενον* giebt nicht blos einen Nebenumstand an, sondern hier wird (nach V. 33: *ἐκβληθ. — ἐλάλησεν*) die Stummheit dem Dämon zugeschrieben. Aber dieses ist ein ungewöhnlicher dämonischer Zustand. Es liegt sehr nahe (Henneberg) es so zu erklären, dass die Stummheit von einem Wahne hergerührt habe, vom Dämon geschlagen zu sein. Darauf wollen wir nicht natürliche Erklärungsweise gründen, denn ohne übermächtige Einwirkung würde ja der dämonische Wahn nicht gewichen sein. „Als der Dämon vertrieben, redete der Stumme“, hatte das Vermögen zu sprechen. *Οἱ ὄχλοι — οἱ Φαρισαῖοι* allgemeiner Gegensatz auch bei Johannes. *Οὐδέποτε* u. s. w. alte Formel: Richt. 19, 30 vgl. Joh. 9, 32. *Οὕτως* für *τοῦτο* (Mark. 2, 12) nämlich der Wundererfolg. Dagegen Fritzsche mit Beziehung auf Jesum: so, in so vortrefflichem Lichte. V. 34 ist in der lateinischen Kirche oft weggelassen worden, wahrscheinlich weil er 12, 24 wieder

vorkommt und an unserer Stelle Christus nichts erwiedert. Aber er gehört ganz in den Zusammenhang vom 9. Kapitel, und 10, 25 wird bestimmte Rücksicht auf den pharisäischen Einwurf genommen. „Er vertreibt die Dämonen durch ihr Oberhaupt", Satan, nämlich indem er mit diesem im Bunde ist. Der Bund mit Satan war übrigens im Judenthum etwas Mehr als im neuern Leben: Abfall von Gott, Abgötterei. Diese also schrieben die Pharisäer durch ihre Rede Jesu zu, um ihn dadurch zugleich als Volksverführer hinzustellen. Vielleicht schrieben sie ihm einen Bund mit Satan darum auch zu, weil er Satan und Dämonen nicht beschwor. Die Möglichkeit satanischer Wunder — eine neue Meinung im jüdischen Volke — lag schon 5 Mos. 13, 1—3 angedeutet.

Wie 4, 23 ff. wird eine allgemeine Betrachtung beigefügt, ohne prophetische Rückweisung, weil der Evangelist zum Folgenden eilt, da ihm (ganz in seinem Charakter) die geistige Einwirkung Christi die Hauptsache ist. Auf diese kommt er also wieder Kap. 10, nachdem er dieselbe Kap. 8 verlassen hatte.

Mit V. 35 vgl. AG. 10, 38, wo im *εὐεργετεῖν* Beides liegt, das Lehren und das Heilen. Dieses Dreifache, *διδάσκειν*, *κηρύσσειν*, *θεραπεύειν*, wie 4, 23. Nach *μαλακίαν* las man sonst von dorther noch *ἐν τῷ λαῷ*. V. 36. *Ἰδών*: „so oft er sie sah." *Ἐσπλαγχνίσθη* und *ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα* auch Mark. 6, 34. *Σπλαγχνίζεσθαι* ist ein ganz hebräisches Wort (*σπλάγχνα* d. Herz): vom Mitleid gerührt werden. *Σκύλλεσθαι* (Mark. 5, 35. Luk. 7, 6. 8, 49): beschwert werden. Die frühere Lesart war *ἐκλελυμένοι* (15, 32. Gal. 6, 9. Hebr. 12. 3): ermattet; aber das *σκύλλεσθαι* ist passender, wenn von Menschenthat die Rede ist. Es sind hier die Menschensatzungen gemeint, gegen welche 11, 28 und 23, 4 gesprochen wird. Das *ὡσεὶ πρόβατα* u. s. w. gehört wohl nur zum *ἐρριμμένοι*: herum-

geworfen, zerstreut. Elsner u. And. fassen es: weggeworfen, verachtet, Bretschneider u. And.: hingeworfen von den Wölfen (wozu dieses?). Hirtenlose Heerde ist ein Bild des A. T. (4 Mos. 27, 15 ff. Jes. 53, 6. Jer. 50, 6. 1 Kön. 22, 17) und bezeichnet das Volk ohne Führer, geistige Führer nämlich. Vgl. 10, 6. 1 Petr. 2, 25 u. Joh. 10, 1 ff. Gewiss ist es hier nicht im politischen Sinne gebraucht, sondern lediglich die Unfähigkeit und Verdorbenheit der jüdischen geistlichen Oberen und Lehrer soll gemeint sein.

V. 37 f. Dasselbe Wort giebt Luk. 10, 2 bei der Aussendung der 70 Jünger. *Θερισμός* — Arbeit oder Erfolg der Aerndte: Joh. 4, 35—37. „Hier ist Viel zu thun oder zu bereiten.“ *Οἱ ἐργάται* — rechte oder berufene. Herr der Aerndte ist der, für welchen zu arbeiten ist (so in den Parabeln), Gott, nicht Christus. *Ἐκβάλῃ* = eilig sende (Mark. 1, 43. Jak. 2, 25). Nicht die folgende Aussendung von ihm ist gemeint, sondern die göttliche Weihe der Tüchtigen.

Im 10. Kap. wird nun zusammen Wahl und Aussendung der zwölf Jünger erzählt. Beides ist getrennt bei Mark. 3, 13. 6, 7 ff. und Luk. 6, 13. 9, 1 ff. Die Wahl ist in eine frühere Zeit gesetzt, bei Lukas vor die Bergrede. Dieser berichtet noch 10, 1 ff. eine Aussendung von 70 Jüngern. Doch auch Matthäus unterscheidet V. 1 und 5 Wahl und Sendung. — Von den Reden, welche hier bei dem ersten Evangelisten stehen, hat Markus und Lukas Nichts bei der Wahl, Weniges bei der Aussendung, das nämlich was Matthäus V. 9—14 erwähnt. Lukas giebt Vieles von denen hier bei der Aussendung der Siebenzig, ausserdem zerstreut: 12, 2 ff. 51 ff. 14, 27. 17, 33. — Die Wahl von Zwölfen hatte zunächst gewiss die alte Volkseintheilung in zwölf Stämme im Sinne, auf welche auch sonst bei den Aposteln bisweilen hingedeutet wird, wie 19, 28. Luk. 22,

30. Apok. 21, 12. 14. Entweder lag darin nur ein volksmässiger Gebrauch der Zwölfzahl, oder es sollte damit die Bestimmung dieser Jünger für das gesammte Volk bedeutet werden, oder auch die messianische Wiederherstellung des alten Volksglückes. — Den Namen „Apostel" nennen hier blos Matthäus und Markus, Lukas sagt, Jesus habe ihn selbst den Jüngern gegeben, Johannes gebraucht ihn nirgends. Gewiss ist derselbe weder aus einem besonderen heidnischen oder jüdischen Synagogen-Gebrauche entstanden, noch so wie die Propheten ἄγγελοι heissen (Hagg. 1, 13. Mal. 2, 7), sondern er gehört demselben Sprachgebrauche an, wie εὐαγγέλιον und κηρύσσειν (Mark. 3, 14 ἀποστέλλεσθαι mit κηρύσσειν verbunden): Abgesandte für das Werk Jesu. Paulus scheint eine grössere Bedeutung in den Namen „Apostel" eingeführt zu haben, sodass sie der Person Jesu näher standen als die anderen Abgesandten, den Namen vertauschend mit δοῦλος, κήρυξ (1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11) und πρεσβεύοντες (2 Kor. 5, 20).

V. 1. Ἐξουσίαν — θεραπεύειν: — dieselbe Darstellung wie 4, 23 ff. von Jesus selbst. Daher ist der allgemeine Sinn wohl: bestimmte sie ihm gleich zu wirken. Wenigstens ist bei'm ἐξουσίαν ἔδωκεν nicht an eine χειροθεσία oder irgend einen besonderen feierlichen Act zu denken. Der zweite Infinitiv θεραπεύειν kann nicht vom ὥστε abhängen (denn Dämonenvertreiben und Krankheitenheilen wird immer von einander getrennt in den Evangelien), sondern vom ἐξουσίαν. „Macht über Dämonen und zu heilen." Ἐξουσία πνευμάτων = Macht über, gegen sie; dasselbe Mark. 6, 7. Viele kritische Auctoritäten geben κατά vor πνευμάτων; wir bedürfen es nicht. Ἀκάθαρτα πνεύματα, s. v. a. δαιμόνια, findet sich blos in den drei ersten Evangelien und in specieller Bedeutung Apok. 16, 13. 18, 2. Unten 12, 43 ff. wechselt es ab mit πονηρὰ πνεύματα. Ἀκάθαρτον — nicht aus besonderen jüdischen

Meinungen (weil jene an unreinen Orten u. dgl.), sondern dem ἅγιον, θεῖον entgegengesetzt (Zach. 13, 2 und zwar allein). Ueber θεραπεύειν νόσον und μαλακίαν s. z. 9, 35 (4, 23).

V. 2—4. Die Namen der Zwölf finden sich ausser bei den Dreien auch AG. 1, 13. Die Ordnung ist ziemlich dieselbe in den Apostelpaaren; denn so werden sie immer aufgeführt, nicht blos wegen der Brüderpaare (4, 18. 21), sondern auch weil sie nach Mark. 6, 7 zu Zwei ausgesendet wurden. Ueberall aber steht Petrus zuerst, Judas Ischariot zuletzt. Πρῶτος ist zwar nicht Bezeichnung des Ranges, doch auch nicht blos: zuerst genannt (Röm. 1, 17. 2, 9); aber Petrus trat im Apostelkreise immer als Sprecher voran. — Jakobus, der Sohn des Zebedäus, war der erste apostolische Märtyrer (AG. 12, 2). — V. 3. Philippus (ein griechischer und römischer Name, der damals bei den Juden nicht ungewöhnlich war) stammte von Bethsaida. Vgl. Joh. 1, 44. 6, 12. AG. 7, 26. — Bartholomäus s. v. a. Bar Tholmi = Tholmai im A. T. (2 Sam. 3, 3. 13, 37), nicht (auch Kühnoel) = Ptolemäus. Gewöhnlich wird er für Einen mit Nathanael gehalten Joh. 1, 46 u. 21, 2; dort ist dieser auch mit Philippus zusammen genannt, und Bartholomäus scheint doch nur Beiname zu sein. — Thomas s. v. a. תְּאֹם, aram. תְּאֹמָא = δίδυμος Joh. 11, 16. 20. — Ὁ τελώνης, bei Matthäus allein. S. z. 9, 9. — Jakobus, des Alphäus Sohn, wird ὁ μικρός genannt Mark. 15, 40, wahrscheinlich im Unterschiede von Jakobus, dem Sohne des Zebedäus. Alphäus ist wohl derselbe mit Kleopas oder Klopas — 27, 56. Mark. 15, 40. Joh. 19, 25 — (verschiedene Formen vom Worte Chalpa) und die Mutter des Jakobus daher die Schwester der Maria, der Mutter Jesu. — Bei den Brüdern Jakobus und Judas (Lebbäus: s. unt.) scheint es daher entschieden zu sein, dass sie Brüder *Jesu* im Sinne von

Anverwandten genannt werden: Gal. 1, 19 und vielleicht auch Matth. 13, 55. Mark. 6, 3. Aber ausserdem gab es gewiss noch Brüder Jesu in anderem Sinne: Mark. 3, 21. Joh. 7, 5. Zweifelhaft ist es, ob Jakobus Alphäi derselbe mit Jakobus dem Gerechten gewesen, welcher auch Bruder Jesu heisst (und die meisten Neueren halten ihn für einen leiblichen Bruder Jesu): Josephus *antiqq. jud.* 20, 8 u. Hegesippus bei Euseb. *hist. eccl.* 2, 23.— *Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος* steht im gewöhnlichen Texte bei Matthäus. Und dieser allein hat Lebbäus. Am wahrscheinlichsten wird der Name von der galiläischen Stadt Lebba (Jebba auch bei Plinius *hist. nat.* 5. 19, 17) abgeleitet, welche am Meere bei'm Berge Carmel lag. Andere, auch Winer *bibl. Real-Wörterb.* 1, 745 f., lassen es von לֵב, Herz, abstammen. Wenn beide Namen, Lebbäus und Thaddäus, zusammengelesen werden, ist zweifelsohne als richtiger (auch Fritzsche so) herzustellen: *Θαδδαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Λεββαῖος.* Denn תַּדַּי war gewöhnlicher Judenname, Lebbäus in jedem Falle Beiname. Uebrigens wird auch einfach *καὶ Θαδδαῖος* gelesen (Mark. 3, 18 — Lachmann) oder auch blos *καὶ Λεββαῖος* (Olshausen). Bei Lukas im Ev. 6, 16 u. AG. 1, 13 steht an der Stelle dieses Mannes: Judas Jakobi (d. i. Bruder desselben; vgl. Matth. 13, 55), und auch Joh. 14, 22: die Tradition wisse von einem zweiten Apostel Judas ausser Ischariot. Hier ist es nun wahrscheinlich, dass Judas und Thaddäus (von ידה, הודה) nur verschiedene Formen eines und desselben Namens waren, vielleicht provinzielle. Schon der alten Kirche erschien dieser Apostel als *τριώνυμος.* Eine Verschiedenheit der Tradition in den Apostelnamen wäre ganz unwahrscheinlich. — V. 4. *Σίμων ὁ Κανανίτης* kann nach 13, 55 auch Sohn des Alphäus gewesen sein und Bruder (Blutsverwandter) Jesu. Statt *Κανανίτης* hat Lukas *ζηλωτής*, wohl weil er zu den Zeloten gehörte:

und gewiss soll *Κανανίτης* dasselbe bedeuten, da es abzuleiten ist von Kanean, Kaneani, hebr. קַנָּא. Er hatte demnach zu den altisraelitisch Gesinnten gehört, einer Partei, welche mit Wort und That die heiligen Rechte vornehmlich gegen die Römer vertheidigte — nach dem Beispiele des Pinehas 4 Mos. 25, 8 ff.: dorther auch der Name „Zeloten." Vgl. Ps. 69, 10 (Joh. 2, 17), 1 Makk. 2, 50: *ζηλώσατε τῷ νόμῳ* — und Josephus *de bell. jud.* 4, 6, 3. 7, 8, 1 u. o. Wäre dieser Apostel von Kana (Joh. 2, 1) gewesen, so würde er *Καναῖος* heissen, und sollte ausgedrückt werden „vom Lande Kanaan" (aber dieses war ja ein veralteter Name, damals von ganz anderer Bedeutung), so müsste *Χαναναῖος* (כנ״ — 15, 22) stehen. Die Vulgata und Lachmann lesen *Καναναῖος*, welches zu ungewöhnlich für den obigen Namen „Eiferer" ist. — *Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης* (Lachmann *ὁ Ἰσκαριώθ*) war Simon's Sohn (Joh. 6, 71). Das Prädikat *ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν* ist stehend: s. z. Leidensgeschichte. Lukas allein 6, 16 hat *προδότης*. *Ἰσκαριώτης* hat man am leichtesten und gewöhnlichsten erklärt: Mann von Kerioth (אִישׁ קְרִיּוֹת) im Stamme Juda (Jos. 15, 25). Daher auch Joh. 6, 71 u. 12, 4 die Lesart *ἀπὸ Καρυώτου*. Er war also, und diess ist wichtig für die geschichtliche Auffassung jenes Ereignisses, der einzige Nichtgaliläer unter den Aposteln. Andere Namenserklärungen sind unpassend, unnatürlich. So die von שֶׁקֶר (Lüge) oder אַסְכָּרָא (Erdrosselung). Eher könnte man erklären: vom Stamme Issaschar.

Nun V. 5 ff. die Sendung. Die Anweisung (*παραγγελία*) geht durch das ganze Kapitel. Kein Dogmensystem wollte Christus den Seinen geben; blos V. 7 die Lehranweisung — Reich Gottes.

V. 5 f. Wohin zu gehen? Nicht zu Heiden und Samaritern. Auch 15, 24 wird dieses (nur für Juden gesandt) mit denselben Worten wie hier V. 6 von Jesu eigener

Wirksamkeit erzählt. Die Stellen sind nicht im Widerspruche mit 28, 19. Joh. 4, 40 und Matth. 8, 11. 21, 43. Dort ist vom Plane der Sache und ihrer Entwickelung die Rede, hier von Jesu und der Jünger unmittelbarer Wirksamkeit. Aber auf der einen Seite hätten die Juden sonst an seiner Messianität zweifeln können (8, 12 *υἱοὶ τ. βασιλείας*), auf der anderen gab es in der Denkart der Heiden (nämlich der rohen Art, wie diese syrischen) und Samariter wenig Anhaltspunkte für die Lehren Jesu und der Apostel, insbesondere für die Apostel bei ihrer noch jüdischen Ausbildung. — *Ὁδὸς ἐθνῶν*, wie *ὁδὸς θαλάσσης* 4, 15 = Weg bei oder zu den Heiden, nämlich denen in Phönizien oder der Dekapolis. *Πόλις* nicht Hauptstadt, sondern (weil ohne Artikel) irgend eine Stadt. Der Weg Jesu nach Jerusalem selbst führte gewöhnlich durch Peräa, ausgenommen Luk. 9, 51 f. u. Joh. 4, 5 ff. *Πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* — aus Jer. 50, 6: *πρ. ἀπ. ὁ λαός μου* — wieder 15, 24 vgl. 9, 36. Es sind verloren gegangene oder gehende gemeint. *Οἶκος Ἰσρ.* aber (altheilige Ehrenformel) bedeutet zunächst Familie der Patriarchen: abwechselnd mit *οἶκος Ἰακώβ* Luk. 1, 33. AG. 2, 36.

V. 7. Verkündigung wie 4, 17. 24 u. 9, 35. Hier gewiss auch mit Hinweisung auf die Person Jesu, mit welcher das Gottesreich gekommen sei.

V. 8. Höherbegabte Wohlthätigkeit wie V. 1. Nach *ἀσθενοῦντας θεραπεύετε* steht im gewöhnlichen Texte *νεκροὺς ἐγείρετε*. Diese Worte sind von zweifelhafter Aechtheit. Sie fehlen bei Chrysostomus und den folgenden Griechen und in vielen Handschriften. Auch ihre Stellung ist verschieden. Indessen Griesbach und Lachmann haben sie und zwar vor *λεπροὺς καθαρίζετε*. Die Worte konnten ebensowohl als vom wichtigsten apostolischen Attribut handelnd hereingebracht werden, als weggelassen, weil sie Mark. 16, 17

fehlen, weil die Beispiele von Todtenerweckungen AG. 9, 36 und 20, 9 zweifelhaft sind, endlich weil man das Todtenerwecken als etwas Jesum Auszeichnendes (11, 5) betrachten konnte. Sind sie ursprünglich, so können sie, vornehmlich an's Ende gestellt (Fritzsche), selbst im moralischen Sinne genommen werden: „wirket in höherer Weise," „schaffet neues Leben." *Δωρεάν* — als freies Geschenk; wohl nicht gerade im Gegensatze von Lohn (an solchen kann bei diesen kaum gedacht werden), sondern hier vielleicht nur gern. Und so auch wahrscheinlich *δωρεάν* = *ἁπλῶς* Jak. 1, 5 gern, reichlich. *Ἐλάβετε* die Gabe, *δότε* die Wohlthat. Im eigentlichen Sinne *δωρεὰν εὐαγγελίζεσθαι* 2 Kor. 11, 7.

V. 9—15. Art zu wirken, im weitern, freiern Sinne für jede Wirksamkeit unter Menschen passend: sie sollen sich den Menschen nahen auf dieselben vertrauend, vorsichtig dabei die Würdigen auswählend, durch Unempfänglichkeit nicht erregt werdend, ihre Erfolge Gott überlassend.

V. 9 f. Mit Zutrauen sollen sie unter die Menschen gehen. Wetstein und And. beziehen die Worte auf Eile der Abreise. Lukas 22, 35 lässt Jesum sich auf solche Reden beziehen, als im Anfange zu ihnen gesprochen. *Κτᾶσθαι* nicht = *possidere* (Vulg.), sondern = sich verschaffen. *Εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν*, wie V. 10 *εἰς ὁδόν* zu *κτήσησθε*. „Gold, Silber, Erz" d. i. geringes Metall. „Keine Tasche zur Reise" — Lebensmittel. „Nicht doppeltes Gewand, keine Fussbekleidung, keinen Stab." *Δύο*, näml. als Vorrath. *Ὑποδήματα* — der Plural hat die Bedeutung: nicht Vorrath von solchen. Andere: nicht mit Schuhen, blos mit Sandalen bekleidet; und wirklich hat Markus 6, 9 *ὑποδεδεμ. σανδάλια* und folglich die Worte Jesu so wohl verstanden. Doch *ὑποδήματα* ist das allgemeine Wort und jene Vorstellung passt

nicht in den Zusammenhang von Vertrauen. *Μηδὲ ῥάβδον* hat der text. rec., auch Griesbach und Lachmann. Viele Handschriften bieten *μηδὲ ῥάβδους* (auch Scholz); so auch Lukas. Der Plural konnte dem Vorigen, *χιτῶνας* und *ὑποδήματα*, angemessener scheinen. Aber bei dem Stabe fand nicht dasselbe Statt wie bei der Bekleidung. Vielmehr ist wohl der Sinn: ohne ängstliche Vorbereitung zur Wehr. Und dazu ist *ῥάβδον* passender. Wieder hat Markus etwas Anderes: *εἰ μὴ ῥάβδον. Ἄξιος* u. s. w. ist aus dem Sinne von 3 Mos. 19, 13 und 5 Mos. 24, 14 wahrscheinlich sprüchwörtlich; 1 Tim. 5, 18 mit *μισθοῦ*. Ausführlicher 1 Kor. 9, 1 ff. Ebenso auffordernd als verheissend: der Tüchtige, Würdige zu sein, um Angemessenes zu erfahren.

V. 11. Würdige sollen sie suchen. *Ἄξιος* nicht blos (Erasmus, Kühnoel): Gastfreundschaft übend, sondern: würdig dass ihr mit ihm Gemeinschaft habt (22, 8). *Μείνατε* bei ihm, *ἐξέλθητε* aus der Stadt. Den Sinn giebt Chrysostomus richtig: nur auf diese Würdigkeit seht, nicht auf Aeusserliches, auf Behagen. Luk. 10, 7: *ἐσθ. κ. πίν. τὰ παρ᾽ αὐτῶν.*

V. 12—15. Milde sollen sie zeigen, wenn sie zurückgewiesen würden, indem man die Erfolge Gott überlässt. Gewiss hat diese Rede das Stürmische der jüdischen Proselytenmacherei im Sinne.

Ἀσπάζεσθαι s. v. a. *εἰρήνην λέγειν*. Das Helfen, Frommen und Nichtfrommen, des Segenswunsches soll nicht sowohl auf die Personen gehen, denen es angewünscht, als auf die günstigen Erfolge. Euer guter Wille wird den Menschen Nutzen bringen oder nicht. *Ἔρχεσθαι εἰρήνην* steht dem *λέγεσθαι* entgegen. Bei'm *ἔρχεσθαι* hat *εἰρήνη* eigentlich eine andere Bedeutung, der angewünschte Segen (Joh. 20, 19. AG. 15, 33); bei'm *λέγεσθαι* und *ἐπιστρέφεσθαι* ist *εἰρήνη* der Segenswunsch. *Ἐπιστρέφειν* von Worten: unnütz,

fruchtlos sein (Jes. 45, 23. 55, 11. Ps. 33, 11). — V. 14. Μὴ δέχεσθαι μηδὲ ἀκούειν λόγους = μὴ ἄξιον εἶναι. Auf ὅς wird etwas hart ἐκείνης οἰκίας ἢ πόλεως bezogen; das ἐκείνης hat die Bedeutung von τούτου. Staub abschütteln ursprünglich wohl eine wirkliche, symbolische Handlung, dann sprüchwörtlich: sich lossagen, sodass man Alles zurückgiebt, was man von Einem empfangen, oder Alles von sich thut, worin man Gemeinschaft mit ihm gehabt. Zu viel wohl legt man (Wetstein, Kühnoel) in die Worte bei der Auffassung: sehet euch als verunreinigt durch sie an.

V. 15. „Sodom — erträglicher gehen als" u. s. w. Völlige Ausschliessung von Sache und Segen Gottes, indem ihr verletzt worden seid. Dasselbe 11, 24 wieder. Ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως 7, 22. Das Bild jener Städte hat keinen weitern Vergleichungspunkt, als entschiedenes, vollständiges göttliches Gericht über solche. Jes. 1, 10. 2 Petr. 2, 6. Jud. 7.

V. 16—42 handelt von den Bedrängnissen, denen sie entgegengingen: V. 16—18 warnend, V. 19—33 ermunternd mit einer Reihe von Gründen, zuletzt V. 34—42 dasselbe für das ganze Bestehen seiner Sache ankündigend. Aehnliches unten Kap. 24, Mark. 13, Luk. 21. Kühnoel meint, die Rede hier sei später gesprochen und vom Evangelisten in diese frühere Zeit heraufgenommen. Wenigstens that Jesus nach dessen Berichte vom Anfang an einen solchen freien Blick über Welt und Zeiten.

V. 16. „Wie Schafe mitten unter Wölfe." Jenes ist hier nicht sowohl Bild des Wehrlosen als des Verfolgten. Γίνεσθε u. s. w. ohne Zweifel schon damals jüdisches Sprüchwort. Als solches ist es hier gegeben: so, dass man vielsinnige Worte nach Absicht und Zusammenhang auffassen und das Bildliche nicht zu fest halten muss. Das Bild der Schlange schon Gen. 3, 1 (auch φρόνιμος), das der Taube Hos. 7, 11. Der Spruch ist wohl nicht in Einen Begriff zusammenzuzie-

hen (de Wette): klug, aber ohne unlautere Mittel; vielmehr liegt Zweierlei in ihm: wohlmeinend, aber vorsichtig überall. *Φρόνιμοι* (7, 24): vorsichtig, überlegt. *Ἀκέραιος*, nicht von *κέρας* oder *κεραΐζειν* sondern von *κεράννυμι*, ist = *ἁπλοῦς*, schlicht, ohne falsch und böse Absicht. Dasselbe Wort steht Phil. 2, 15. Ganz ähnlich (wohl nach demselben Sprüchwort) Röm. 16, 19: *σοφοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκέραιοι δὲ εἰς τὸ κακόν*. Doch dort mehr in Bezug auf die Sache, hier mehr auf die Personen. Die Römer nennen es — aber in Einem Begriffe — *prudens simplicitas*; vgl. Martial. *Epigr.* 10, 47.

V. 17 wird jenes *φρόνιμοι* erklärt. *Προσέχειν* 7, 15. *Οἱ ἄνθρωποι* sind nicht gewisse Menschen, sondern die Menschen, der *κόσμος*, im Gegensatze der messianischen Sache. Ob das Folgende Weissagung oder Möglichkeiten darstellen solle, ist unbestimmt. *Συνέδρια*, auch parallel Mark. 13, 9, steht nicht für *magistratus* überhaupt, die *κρίσεις* mit eingeschlossen 5, 22 (so *κριτήρια* Joh. 2, 6); denn das Wort hatte zu feste Bedeutung. Es bedeutet hier ohne Zweifel Sitzungen oder Oerter des Synedrium. Geiseln war Synagogenstrafe; vgl. 23, 34. Luk. 21, 12. AG. 22, 19. 26, 10. 2 Kor. 11, 24. *Συναγωγαί* ist gewiss in der eigentlichen Bedeutung zu nehmen, nicht (Grotius) von den Gerichtsversammlungen überhaupt zu verstehen.

V. 18. *Ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς* (neben Synedrium und Synagoge) bedeutet fremde Obrigkeiten, heidnische Macht; auch beisammen 1 Petr. 2, 14. Mit *ἡγεμόνες* können die römischen (Statthalter), mit *βασιλεῖς* die einheimischen (Herodianer) gemeint sein. Ueber *εἰς μαρτύριον* vgl. zu 8, 4. In demselben Sinne 24, 14 (*μαρτ.* nicht in der späteren Bedeutung Märtyrer, die aus unserer Stelle floss): dass ihr mich bekennen sollt vor ihnen, den Obrigkeiten und den Völkern, welche jene beherrschen.

Nun folgt bis V. 33 eine Reihe von Ermunterungsgründen.

V. 19 f.: geistiger Beistand sei ihnen gewiss. Luk. 12, 11 f. hat denselben Ausspruch an die Jünger. Jener Beistand ist die Erregung des Gemüths über die gewöhnliche menschliche Kraft hinaus; er ist zwar nicht in das Natürliche hineinzudeuten, aber die Erregung von Innen heraus und durch die Sache wird nicht ausgeschlossen. Wenn Matthäus die Rede hierher richtig gesetzt hat, so wäre die Verkündigung Jesu vom Paraklet schon vom Anfang geschehen. *Παραδιδῶσιν* s. V. 17 wie *ἄγειν* V. 18. *Πῶς ἢ τί* (auch Luk.) bezieht sich nicht auf Form und Materie, sondern auf den Muth zu sprechen und das was gesprochen werden soll. Dasselbe Luk. 21, 15 *πνεῦμα καὶ σοφία*. *Δοθήσεται* wie 7, 6: von Gott. Vgl. 2 Mos. 4, 12 u. 5 Mos. 18, 18. Es wird V. 20 erklärt. Es ist s. v. a. eingeben. Jes. 50, 4. Den Satz *δοθήσεται* bis *λαλήσετε*, welcher oft weggelassen worden ist, hat die neuere Kritik beibehalten. *Οἱ λαλοῦντες* sc. *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ*. *Τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν* ist wohl Prädikat wie *οἱ λαλοῦντες*. „Ist der Sprechende in euch.“ Oder *ἐν ὑμῖν*: durch euch (2 Sam. 23, 2). *Οὐ* nicht in comparativer, sondern absoluter Bedeutung: nicht ihr Menschen, sondern Gott. Wiewohl sich in solchen Stellen das Göttliche und Menschliche nicht ausschliesst.

Zu V. 21—23 vgl. Mark. 13, 12 f. u. Luk. 21, 16. Zweifacher Trost ist in einander verwebt: Allgemeinheit des Unglücks — worin die Anzeige liegt, dass es zu Ende gehe.

„Ein Bruder den Anderen — der Vater sein Kind: Kinder gegen die Aeltern aufstehen und sie tödten.“ Ganz so Mich. 7, 6. Daher Mal. 4, 6 die allgemeine Versöhnung durch Elia in den Familien beginnend dargestellt wird. *Θανατοῦν* auch in mittelbarer Bedeutung: Tod geben (26, 59).

Ἐπανίστασθαι wie Zeuge (12, 41), oder *aggredi*, feindselig angreifen. V. 22: Διὰ τὸ ὄνομά μου = ἕνεκεν ἐμοῦ V. 18. 5, 11: weil ihr mir angehört. Ὁ δὲ ὑπομείνας beginnt den zweiten Gedanken, der V. 23 fortgesetzt wird. Derselbe Satz kehrt 24, 13 wieder. Ὑπομένειν nicht blos dulden, sondern ausdauern. Εἰς τέλος gewiss nicht blos: bis zum Aeussersten (Paulus) oder = ἕως θανάτου Apok. 2, 10 vgl. Joh. 13, 1 (Kühnoel), sondern entweder: bis zur Entscheidung, oder: zum Ende des Unglücks — 24, 6. Σωθήσεται nicht blos: gerettet werden, sondern: glücklich. „Wen Kraft und Muth aufrecht erhält, der tritt in die glückliche Zeit ein.“

V. 23. „Verfolgt — flieht.“ Vgl. 23, 34. Das äusserliche Sich-erhalten (ὑπομένειν das innerliche) wird bezeichnet. Nach ἄλλην (Andd. ἑτέραν) ist oft noch ein paralleler Satz gelesen worden: κἂν ἐκ ταύτης διώκωσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην, der von Griesbach anerkannt, aber von Scholz, Lachmann, Fritzsche, de Wette mit Recht verworfen worden ist. „Nicht durch die Städte Israel's hindurchkommen, bis dass des Menschensohn erscheinen wird.“ Τελεῖν πόλεις = διερχομένους τελεῖν. Ἕως ἂν ἔλθῃ = πρὸ τοῦ ἐλθεῖν. — Hier zuerst ist das Kommen Christi erwähnt. Kap. 24 ausführlicher. Diese Reden wiederholen die jüdischen Bilder von dem Erscheinen des Messias, sie anwendend auf ein Wiederkommen. Sie können 1. nicht im eigentlichen Sinne genommen werden, auch nicht als Accommodation, denn sie würden eine zu rohsinnliche Vorstellung aussprechen; 2. aber auch nicht blos auf die Zerstörung Jerusalem's bezogen werden, denn dazu wären die Bilder zu bedeutend. 3. Sie sind bestimmt alle Allegorieen. Luk. 17, 24 — blitzartig: plötzlich und entscheidend; überall Spuren des geistigen Sinnes. Auch Johannes so. Sie bedeuten die Entscheidung und den Sieg der Sache Christi.

V. 24 f. Neuer Ermunterungsgrund: sie leiden wie er. *Οὐκ ἔστι* — ist Sprüchwort. Daher Jesu in verschiedenen Bedeutungen beigelegt. Luk. 6, 40 wird es von der geistigen Abhängigkeit der Jünger vom Meister gesagt. Joh. 13, 16: bescheiden wie er. Hier wie Joh. 15, 20: dasselbe Geschick für sie bestimmt und wünschenswerth. „Kein Diener höher" u. s. w. V. 25: *Ἀρκετόν* (6, 34): ist genug, oder: möge genug sein. *Γένηται ὡς*: sein Geschick theile. *Καὶ ὁ δοῦλος* näml. *γενέσθω*, für *τῷ δούλῳ ἵνα γένηται*. „Hausherrn — Menschen im Hause". Diese Bezeichnungen Jesu und der Seinen (*οἰκιακοί* nur noch V. 36) kommen blos in den Parabeln vor. Luk. 13, 25. *Ἐπικαλεῖν* vielleicht nicht eigentlich: ihn so benennen, sondern: von Satan nennen, ihn als den Verbündeten Satans darstellen, auf 9, 34 deutend, wo eine Verbindung mit Satan ja nur Beschuldigung war. Daher ist auch dem Sinne nach *ἐπεκάλεσαν* (seit Griesbach) besser als *ἐκάλεσαν*; und sehr passend wäre *τῷ οἰκοδεσπότῃ* — *τοῖς οἰκιακοῖς*. *Τινί τι ἐπικαλεῖν* könnte sogar nur bedeuten: davon Beschuldigung nehmen. *Βεελζεβούλ* (so schreibt stets die griechische Kirche, die lateinische und der Syrer nach dem A. T. *Βεελζεβούβ*) = *ἄρχων τῶν δαιμονίων* a. O. Die Grundlage dieses Satansnamens (Einige halten ihn für einen ganz neuen selbstständigen Namen) ist gewiss 2 Kön. 1, 2. 3. 16 die philistäische Gottheit, welche schadende Insekten senden (Andere, wie Gesenius im Lex. u. d. W., dem *ἀπόμυιος* gemäss, vertreiben) könne und daher angebetet wurde. Ob das *Βεελζ.* nun zum Satansnamen wurde, blos weil ein schadendes Wesen (ein böses Princip) damit bezeichnet wurde, oder mit Anklang an ein anderes Wort (זבול Unreinheit): wissen wir nicht, und es kommt nichts darauf an. Aber es scheint einer der verächtlichen Satansnamen gewesen zu sein. Unten wieder 12, 24. Mark. 3, 22. Luk. 11, 15. Nicht wird er bei späteren Juden gefunden.

V. 26 f. Neuer Grund: Muth, Furchtlosigkeit werde gefordert für ihren Beruf unter den Menschen zu wirken. Die ganze Stelle V. 20—33 findet sich in anderem Zusammenhange bei Luk. 12, 2—9.

V. 26 ist sehr verschieden bezogen — sprüchwörtliche Formel ohne Zweifel. Aber hier nicht als Trost (so gewöhnlich: ihre Unschuld — die Sache am Tag), sondern als Gebot (so auch de Wette). „Fürchtet sie nicht.“ *Αὐτούς* näml. V. 17 *τοὺς ἀνθρώπους*. „Nichts verborgen — offen, geheim — bekannt.“ *Ἀποκαλυφθήσεται — γνωσθήσεται* also: nicht — soll. Den Worten *κεκαλυμμένον* und *κρυπτόν* gemäss die Verba. Die ersten Worte haben mehr allgemeine Bedeutung, die letzten stehen mehr in Beziehung auf die Apostel (durch sie).

Die Bedeutung von V. 26 wird durch V. 27 ganz klar, wo die Aufforderung bestimmt hervortritt. *Ἐν τῇ σκοτίᾳ — εἰς τὸ οὖς* ist nicht festzuhalten: nicht als ob insgeheim geredet. Dann würde ja doch nicht das offene Predigen daneben stehen. *Σκοτία — φῶς* so Zeph. 3, 5. Das *εἰς ὦτα λαλεῖν* anders AG. 11, 22 (2 Mos. 11, 2): laut. Ebensowenig aber ist es (Paulus) Hindeutung auf nächtliche Gespräche und das Einflüstern (לָחַשׁ) in der Synagoge. Es sind Gespräche im engern Kreise. *Ἐπὶ δωμάτων* nicht von (wiewohl so oft Volksreden gehalten wurden, vgl. Joseph. *de bell. jud.* 2. 21, 5), sondern auf den Dächern — eine Formel für Oeffentlichkeit (2 Sam. 16, 22); sie steht dem *ταμιεῖον* 6, 6 entgegen.

V. 28. Hauptgrund für ihre Ermunterung: die Unmacht alles menschlichen Hasses. Aehnlich Jes. 51, 12: nicht fürchten die schnell vergehenden Menschen. Doch hier: Gott entgegen, und Gegensatz von Leib und Geist. Weish. 16, 13—15 ist mit unserer Stelle am Verwandtesten: *Ἄνθρωπος — ἐξελθὸν πνεῦμα — τὴν σὴν χεῖρα* u. s. w. *Ἀπο-*

κτεννόντων (Lachmann) oder ἀποκτενόντων (Griesbach) statt ἀποκτεινόντων. „Leib tödten, aber die Seele nicht tödten können — aber fürchtet den, welcher Leib und Seele verderben kann in der Gehenna.“ Diess ist schwierig gefunden worden nach der gewöhnlichen Erklärung von Gehenna von Strafen des künftigen Lebens. So könnte es scheinen, als wäre eine Vernichtung der Seele als möglich dargestellt und als fiele auch der Leib der Gehenna zu. Man müsste die Worte überhaupt im freieren Sinne auffassen oder ἐν τῇ γεέννῃ blos auf ψυχήν beziehen und ἀπολέσαι in dem Sinne von unglücklich machen auffassen. Aber (s. z. 5, 29) Gehenna bedeutet gewiss nicht die zukünftigen, die Höllen-Strafen, sondern die Ausschliessung aus der Gemeinschaft, dem Reiche Gottes, entg. οὐρανοί. Leib und Seele bedeutet den ganzen Menschen, oder bestimmter: euch äusserlich und innerlich unglücklich machen kann, indem er euch ausscheidet aus dem Himmelreiche. Das zweite φοβεῖσθαι ist = *vereri*.

V. 29—31 (vgl. 6, 25 ff.) wird allgemeines Gottvertrauen empfohlen. „Selbst das Geringste geschieht nicht ohne Gott (V. 29). Alles ist dem Wissen und der Macht Gottes unterworfen (V. 30). Sie sollen sich in ihrer menschlichen Würde und Bedeutung fühlen (V. 31). Uebrigens liegt ausdrücklich in dem Bilde (πεσεῖται — ἠριθμημέναι εἰσί), dass hierauf kein Anspruch auf stetes Wohlergehen gegründet sein solle; nur der Gedanke des gegenwärtigen und mächtigen Gottes soll belebt werden. Ferner ist die Darstellung nicht gerade hyperbolisch; denn der Begriff der göttlichen Vorsehung gestattet keine Ausnahme.

V. 29. Ἀσσάριον (*assarius*) bezeichnet die geringste Münze, so wie στρουθία und τρίχες die geringsten Geschöpfe. Alles hat sprüchwörtliche Form. Πεσεῖται — kann fallen. Zu ἄνευ τοῦ πατρός ist oft unrichtig τῆς βουλῆς gelesen worden.

Ἄνευ θεοῦ ist auch klassische Formel, Jes. 36, 10: ohne Wissen, Wollen Gottes. Ἐπὶ τὴν γῆν — oft auch ἐπὶ τῆς γῆς (vom Vogel auch πίπτειν ἐπὶ τῆς γῆς LXX Amos 3, 5) — bei πίπτειν gewöhnlicher Ausdruck vom Tode der Thiere. Auch εἰς τὴν παγίδα wird bei den Griechen (Chrysostomus) gelesen. Griesbach und Paulus meinen nach dieser Verschiedenheit, ursprünglich habe nur πεσεῖται gestanden, dieses für sich gewöhnlich vom Sterben, Vergehen gesagt: 1 Kor. 10, 8. Apok. 17, 10.

V. 30: Alles gekannt — besorgt. Aehnliche Sprüchwörter sind 1 Sam. 14, 45. 2 Sam. 14, 11. 1 Kön. 1, 52. AG. 27, 34.

V. 31. Μὴ οὖν φοβηθῆτε ist allgemeine Wiederholung. Διαφέρετε 6, 26. Πολλῶν ist immer vorzugsweise gelesen. Geringer beglaubigt ist πολλῷ. „Gewiss werdet ihr euch weit bedeutender fühlen als diese geringen Geschöpfe." — In unscheinbarer Form ist also ein Gedanke von grosser, sittlicher Bedeutung ausgesprochen.

V. 32 f. Letzter Ermunterungsgrund. In ihrer Treue zu ihm bestehe ihre grösste Würde. „Anerkenntniss von ihnen vor Gott, als denen, die zu ihm gehörten."

Ὁμολογεῖν ἔν τινι (Luk. 12, 8) ist eine ungewöhnliche, syrische Construction. Wenn es nicht bedeuten soll ihn bekennen, kann es sein: in seiner Angelegenheit, Sache Bekenntniss thun. Ὁμολογεῖν: offen, frei, also furchtlos bekennen (7, 23). Ἀρνεῖσθαι (ἀπαρνεῖσθαι 26, 34) 2 Tim. 2, 13. Ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων überhaupt oder den Menschen (wie V. 17). Es ist übrigens wohl nicht gerade ein himmlischer Akt gemeint, sondern die Gemeinschaft mit ihm in der Gemeinschaft Gottes bekennen — d. i. wenn von dem die Rede was Gottes Sache fördert.

V. 34—39: Bedrängnisse seien bei seiner Sache durch ihr ganzes Bestehen hin; sie seien unzertrennlich von

derselben. Dasselbe sagt Christus bei anderer Gelegenheit Luk. 12, 49—53 vgl. 14, 26 f.

V. 34. *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον* 5, 17; auch hier wohl einer falschen Meinung entgegengesetzt. Mit dem messianischen Glauben war eine solche Erwartung ja nothwendig verbunden. *Βάλλειν* mit Einemmale oder übermächtig hereinbringen. „Nicht Frieden, sondern das Schwert" Kampf (Luk. *διαμερισμός*). Es ist nicht von Christi Endzwecke die Rede, sondern von den nothwendigen Bedingungen denselben zu erreichen. Und man kann die Worte immerhin als Klage verstehen. Vgl. Luk. 2, 33. — Zu V. 35 f. vgl. V. 21. Wörtlich dasselbe Mich. 7, 6 f. „Den Mann von seinem Vater zu trennen (*διχάζειν τινὰ κατά τινος*: trennen, dass er Feind wird), die Tochter von der Mutter, die Verlobte von der Schwiegerin." V. 36 steht *οἰκιακοί* wie V. 25.

V. 37 könnte auch ganz im allgemeinen Sinne gelten — nur eben freier aufzufassen: die Sache über Alles zu achten. Der Ausdruck ist stärker als das Vater und Mutter verlassen 8, 22. Aehnliches wird von den Priestern gefordert 5 Mos. 33, 9 f.: Vater und Mutter nicht kennen. Aber in unserer Stelle ist ja überdiess nur von den Anverwandten die Rede, sofern sie von der göttlichen Sache abgefallen oder abwendeten. „Mehr als mich liebt." Luk. „nicht hasst." *Ἄξιος* wie V. 13. Luk. *δύναται μαθητής μου εἶναι.* Ebenso Sohn und Tochter.

V. 38 f. Die Liebe zum Leben soll nicht grösser sein als die zu ihm, sie sei überhaupt verderblich. Mit V. 38 ist gleich 16, 24—26, wozu Mark. 8, 34 f. Luk. 14, 25 f. Joh. 12, 25 parallel sind.

„Sein Kreuz nicht aufnimmt und mir nachfolgt." Das Wort Kreuz bedeutet nicht Leiden überhaupt, sondern Kreuztragen bezieht sich auf das eigene Geschick Jesu. *Λαμ-*

βάνειν, αἴρειν: *furcam ferre* (Joh. 19, 17) — der gewöhnliche Zwang der Verurtheilten. Hier steht es aber wohl mit der Bedeutung des Freiwilligen. Auch das σταυροῦσθαι der paulinischen Sprache (Röm. 6, 6. Gal. 2, 20. 5, 24) hat nicht überhaupt die Bedeutung von Sterben, sondern mit Christus sterben, und zwar bei Paulus dieses in besonderem Sinne. In unserer Stelle braucht man nicht eine Weissagung zu finden, sondern nur das Bild schmachvollen Todes. Nachfolgen steht hier bedeutender als 9, 9 u. a. Also: „nicht gern sich mit mir zur Richtstätte führen lässt." — V. 39 ist gegen die unbedingte Liebe zum Leben überhaupt. Die Formeln sind sententiös. Εὑρίσκειν ψυχήν: Leben gewinnen, nämlich wenn man es ängstlich sucht. So sagen die Alexandriner εὕρημα ψυχῆς Jer. 38, 2. 39, 18. Demgemäss ἀπολέσαι ψυχήν: Leben opfern. Gleichen Sinnes ist φιλεῖν und μισεῖν und zum Ersten θέλειν σώζειν, dieses Kap. 16. a. O. u. den Parallelstellen, Luk. 17, 33. Joh. 12, 25. In den Nachsätzen hat ψυχή eine andere höhere Bedeutung, wahres Leben, ob nun das innerliche oder das himmlische. Die Stellen der Klassiker, auch von Paulus als gleichen Sinnes genommen, wie *fugit mortem quisquis contemserit* (Curtius *de reb. gest. Alex. M.* 4, 14), gehören nicht hierher; diese drücken blos aus: die Feigen trifft der Tod am ersten.

V. 40—42 kommt Christus von den Bedrängnissen zuletzt auf Freunde, welche sie doch auch finden würden. Also: die Welt werde doch nicht ganz unempfindlich gegen sie sein.

„Wer euch bei sich aufnimmt, nimmt mich auf; wer mich — den welcher mich gesendet." Der Satz steht auch Joh. 13, 20. Das Ganze in einer anderen Beziehung Mark. 9, 37. Die freundliche Aufnahme also ein Gottesdienst. Die Formel: so gut wie Jesum aufnehmen, wechselt im folgenden Verse ab mit μισθὸν αὐτοῦ λήψεται. — V. 41 ist als

allgemeiner Satz zu nehmen: überall bedeutet „den Gesandten aufnehmen“ soviel als den Sendenden. *Προφῆται* — *δίκαιοι*: Lehrer — Fromme. *Εἰς ὄνομα προφήτου* — nicht derselbe *προφήτης* ist gemeint: darum weil er Prophet ist, heisst (Paulus, Kühnoel, de Wette), sondern: im Namen eines, nämlich anerkannten, Propheten. *Μισθὸς προφήτου* = Lohn, wie er sich für einen Propheten gebührt, nämlich für einen aufgenommenen (nicht: für einen aufnehmenden). — V. 42 erweitert das Gesagte: dasselbe finde Statt bei der Aufnahme seiner entferntesten Schüler. Vgl. Mark. 9, 41. *Οἱ μικροί* wie 25, 45 *ἐλάχιστοι* steht: Schwache, Anfänger. Der Ausdruck ist aus der jüdischen Schule genommen, wo die קְטַנִּים im Gegensatze zum רַב (Grossen, Meister) standen. *Τούτων*: solcher, oder: wie sie ihn umgeben. „Kleinen, äusserlichen Dienst.“ *Εἰς ὄνομα μαθητοῦ* ist wie V. 41 zu nehmen; also: mit Rücksicht darauf, dass er von einem Jünger gesendet worden ist. *Μαθητής* ist mehr als *μικρός*. Also: wenn er auch nicht einmal auf mich Rücksicht nähme. Für die Vulg. *αὐτοῦ* lesen Paulus und Lachmann richtiger *αὑτοῦ* wie V. 41; also *μαθητοῦ*. „Nicht um den Lohn kommen, welcher für einen aufgenommenen Jünger gehört.“

Kap. 11, 2—24 parallel mit Luk. 7, 18—35. V. 1 bildet den gewöhnlichen Uebergang von Reden zur Erzählung bei Matthäus; vgl. 7, 28. *Διατάσσειν* = *παραγγέλλειν* 10, 5. *Ἐκεῖθεν* unbestimmt von wo. *Διδάσκειν καὶ κηρύσσειν* 9, 35. *Αὐτῶν* nicht der *μαθητῶν*, sondern wie 9, 35 der Galiläer.

V. 2. Von der Gefangenschaft des Johannes war schon 4, 12 gesprochen. Ihre Gründe werden 14, 3—5 nachgebracht. Wahrscheinlich, dass diese Scene in Peräa anzunehmen ist, wo der Täufer gefangen war, also auf einer hier nicht beschriebenen Reise Jesu nach Jerusalem. — *Ἔργα τοῦ Χριστοῦ* — hier zuerst der Name *ὁ Χριστός* und schlechthin von Jesu; aber hier war ja auch eigentlich von seiner

Messianität und den Beweisen die Rede. Fritzsche: messianische Thaten; dann müsste αὐτοῦ dabeistehen. Ἔργα sind bei den drei Evangelisten Werke besonderer, göttlicher Art, wie ἔργα im A. T. von Gott schlechthin (Ps. 107, 24. Hebr. 3, 9), allerdings vorzugsweise Wunder. Δύο hat auch Lukas; allein beglaubigter ist (Lachmann, Fritzsche) διά. Πέμπειν διά ist ganz hebraisirend (1 Kön. 2, 25). Εἶπε bei πέμψας wie ἀποστεῖλας ἀνεῖλε 2, 16. Ὁ ἐρχόμενος messianischer Name aus Ps. 118, 26 vgl. 21, 9 u. Joh. 6, 14. Προσδοκῶμεν ist fragender Indicativ oder Conjunctiv.

Diese Sendung des Täufers hat an sich nichts Auffallendes. Sie braucht nicht einmal zweifelnd genommen zu werden, sondern nur auffordernd, Etwas in messianischem Sinne zu thun. Diess die Auffassung der Meisten. Die Kirchenväter meinen, er habe seiner Jünger wegen gefragt. Aber die folgenden Reden Jesu zeigen, dass der Täufer ihm in gewöhnlicher messianischer Vorstellung befangen schien. Diese Sendung hat auch keine Schwierigkeit im Vergleich zu den Zeugnissen des Täufers von Jesu: 3, 16 und mehr noch Joh. 1, 29 u. fgg.; auf der jüdischen Grundlage konnte auch die höhere Ueberzeugung schwanken.

V. 4—6: Bejahung der Frage, aber auch zugleich Bestimmung des Sinnes, in welchem er Messias sein wolle.

Ἀκούετε nämlich im Rufe (9, 26); es ist also nicht von der Lehre Jesu zu verstehen. Die folgenden Sätze sind nach Jes. 29, 18 f. 35, 5 f. 61, 1 f.; die letzte Stelle ist auch Luk. 4, 18 angewendet. Jene Stellen gelten als messianisch, daher der Sinn der Antwort: in ihm werde ja Alles erfüllt. Also wird in den Wundern hier die Beweiskraft nach der Erfüllung von Weissagungen gefunden, wie oben 8, 14. „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige geheilt, Taube hören, Todte stehen auf.“ Νεκροὶ ἐγείρονται ist oft versetzt worden, wie 9, 23; aber hier ist es gewiss ursprüng-

lich. *Πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* hat offenbar die Hauptbedeutung; es ist V. 6 daran angeknüpft. Auch dieses nach der prophetischen Stelle Jes. 29, wo *ἀγαλλιάσονται πτωχοὶ διὰ κύριον*. Christus stellt dieses „für die Frommen gekommen zu sein" als seine messianische Bestimmung dar. *Πτωχοὶ* wie 5, 3 nicht äusserlich Dürftige, sondern Fromme. *Εὐαγγελίζεσθαι* nicht überhaupt: Unterricht empfangen, sondern: die Kunde vom Messias erhalten. Also: Für demüthig Fromme bin ich als Messias erschienen.

V. 6. Glücklich ist, wer kein Aergerniss an mir nimmt," an der Anspruchslosigkeit meiner Erscheinung also, sondern sich an jene Werke hält. Dieses *σκανδαλίζεσθαι ἐν αὐτῷ* steht auch, jedoch in Bezug auf seine Leiden, 13, 21. 26, 32. Der Täufer ist übrigens mit diesem Sich-ärgernden gewiss nicht gemeint.

Die folgende Rede, zum Volke gesprochen bis V. 19, soll theils das Betragen des Täufers, seine Zweifel, erklären, theils ihn vor dem Volke bestätigen in seiner prophetischen Würde. Sinn: „Johannes sei der grösste Prophet, als solcher aber immer noch unfähig das göttliche Reich in seiner geistigen und sittlichen Bedeutung zu begreifen." — *Ἤρξατο* wie V. 20; es ist gleich dem *ἀνοίξας τὸ στόμα* vor längeren Reden.

Zuerst enthält V. 7 f. den Vorwurf des Leichtsinns, mit welchem die Juden den Täufer aufgesucht und doch jetzt (denn dieses muss geschehen sein) herabwürdigend über ihn urtheilten. Derselbe Vorwurf schliesst V. 16—19 mehr von der Seite, dass sie auf Johannes nicht gehört hätten. Ebenso Joh. 5, 35—: überhaupt auf Niemand merken. Dann spricht V. 9 f. und wieder V. 13—15 von den Vorzügen des Täufers, dazwischen V. 11 f. von seiner geistigen Befangenheit. Dieses wird also unter die Belobungen nur eingeschoben.

V. 7 f. ist in rednerischem Pathos gesprochen, und doch

ganz ursprünglich — ein Beispiel von der Lehrart Jesu, wie öfter in den Evangelien, vornehmlich bei Lukas. Die erste Frage muss dem Folgenden gemäss erst mit *θεάσασθαι* geschlossen werden (im Folg. mit *ἰδεῖν*), nicht schon mit *εἰς τὴν ἔρημον* (Fritzsche). „Was wolltet ihr sehen? Weder die Natur der Wüste, noch einen Menschen, gewöhnliche Glanzerscheinung, sondern einen Propheten. Diesen also erkanntet ihr in Johannes und nun wieder nicht.“ — „Rohr vom Winde bewegt“ verstehen die Meisten wie Chrysostomus vom schwankenden Menschen (Ezech. 29, 6. 1 Kön. 14, 15. Ephes. 4, 14); allein es ist mit Grotius, Fritzsche und de Wette ganz eigentlich aufzufassen: doch nicht die Wüste habt ihr sehen wollen, sondern Etwas in ihr. Das Ufer des Jordan ist schilfreich (1 Makk. 9, 45). *Ἄνθρωπον — ἠμφιεσμένον*: Mann in Kleiderpracht. *Μαλακός* wie *mollis*: fein, üppig. *Βασιλέων* hat der textus receptus, Matthäi und Scholz *βασιλείων*. Aber *τὰ βασίλεια* bedeutet dasselbe mit *οἶκοι βασιλέων* (Luk. 7, 25).

V. 9. *Προφήτην* — nicht wahr einen Solchen. *Καὶ περισσότερον προφήτου* näml. *εἴδετε*, nicht *ἐξήλθετε ἰδεῖν*.

V. 10 ist die Stelle Mal. 3, 1 wie in der Parallele bei Lukas und wie auch Mark. 1, 2 auf Johannes angewendet. Gewöhnlicher oder vom Täufer selbst (oben 3, 3) wurde die Jes. 40, 3 gebraucht. Allerdings wird dort von einem Vorläufer der messianischen Zeit und zwar von Elias als solchem geredet. Die Form der Stelle weicht von dem Original und der alexandrinischen Uebersetzung ab — im *προσώπου σου* (dort *μου*) und im *ὁδόν σου* (dort blos *ὁδόν*). Dort ist Gott selbst der Erscheinende (wie Jes. a. O.), hier ist es der Messias und er wird angeredet. — Das *πρὸ προσώπου σου* ist = *ἔμπροσθέν σου* im zweiten Satze: ehe du erscheinen sollst.

V. 11. *Ἐγήγερται* 24, 11. Joh. 7, 52 = *ἀνέστη*. *Γεν-*

νητοὶ γυναικῶν ist althebräische Formel: Hiob 14, 1. 15, 14 (Sir. 10, 18 *γεννήματα γυναικῶν*); hier ist der Gegensatz *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Olshausen: es liege darin Gottgeborner. Wenigstens steht es vom höheren Menschenleben, — vereine. *Μείζων* nicht blos grösserer Prophet (so Lukas, doch nur im text. rec.), vielmehr überhaupt bedeutender: bei Gott oder in seiner Wirksamkeit. *Μικρότερος* muss nothwendig auf *ἐν βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* bezogen werden, wie *μείζων* zu *ἐν γεννητοῖς γυναικῶν* gehört. „Wer im Himmelreiche noch so wenig bedeutet.“ Der Comparativ ist nicht in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen — geringer als wer — sondern: der ganz Geringe. Aber *μείζων αὐτοῦ* ist mit Bedeutung gesagt: ist mehr als der, welcher über Alles im gewöhnlichen Leben ist. Die alte Kirche (Chrysostomus, Juvencus, auch Fritzsche) setzt ein Komma nach *μικρότερος* und verbindet also *ἐν τῇ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* mit *μείζων*. Ganz unpassend wird dann jenes auf Jesum bezogen: „ich, geringer als Johannes“ (dieses konnte er auch unter den *γεννητοῖς γυναικῶν* nicht sein wollen), und *ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* = *condenda civitate Dei* genommen. Wenigstens müsste man die Worte, so construirt, fassen: der Geringere, anscheinend, bedeutet mehr um des Himmelreichs willen, durch die Gemeinschaft mit ihm.

V. 12 hat auch Luk. 16, 16 — aber in etwas anderer Wortstellung und Auffassung. Vgl. Schneckenburger *Beitrr. zur Einl. in's N. T.* 48 ff. und Alex. Schweizer in *Ullm. u. Umbr. Theol. Studien u. Kritiken* 1836. 1, 90 ff.: „Ob — V. 12 ein Lob oder ein Tadel enthalten sei?“ *Ἀπὸ δὲ τῶν* u. s. w.: „Von der Zeit Johannis des Täufers (*ἡμέραι*: Epoche, Wirksamkeit) bis jetzt *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται*.“ Von drei Worterklärungen bleibt derselbe Sinn: 1. drängt sich herzu, herein (griech. Väter, LXX 2 Mos. 19, 24 *βιάζεσθαι εἰσελθεῖν*): also mehr als *ἐγγίζειν* bis-

her; 2. (passiv) **wird mit Drang, Anstrengung behandelt** = gepredigt (**Fritzsche**); 3. **wird mit Gewalt erstrebt** (2 Makk. 14, 41 *θύραν βιάζεσθαι*). Die **Vulgate**, **Luther** u. And. übersetzen es: *vim patitur* — vom Satan oder (**Schneckenburger**) von den jüdischen Oberen oder (**Schweizer**) von den Stürmischen, Zeloten. Nach dieser Uebersetzung erhält der Satz etwas nicht in den Zusammenhang Gehöriges. *Βιασταί* ist in keiner anderen Bedeutung als *βιάζεσθαι* zu nehmen, sodass blos ein Wortspiel in der Stelle läge; also, nach der sicher richtigen Erklärung des *βιάζεσθαι*, ist es nicht **Uebelthäter**, etwa Zöllner und Sünder. Auch im *ἁρπάζουσιν* darf nur derselbe Begriff wie im *βιάζεται* liegen; also ist es nicht **zerstören** (**Schweizer**; **Meyer**: entreissen es den Menschen). Wie im ersten Satze, so würde auch in diesem der **Tadel** etwas ganz Unpassendes sein. Aber ganz angemessen war es, nachdem gesagt: jetzt sei der Geringste über Johannes — hinzuzufügen: dazu gehöre jetzt nicht viel mehr, der Geist des göttlichen Reichs herrsche schon **überall**. Indem sie den Täufer ehren sollen, müssten sie theils ihr Glück empfinden, über ihn hinausgekommen zu sein, theils dem Johannes nicht die Schuld geben dass er zurückgeblieben. Also: Stürmische, solche welche es sich verschaffen wollen, Fleiss und Eifer (**Chrysostomus** u. AG. 17, 11 *πᾶσα προθυμία*) daran wenden, reissen es an sich (*ἁρπάζειν* [Phil. 2, 6] ist das verstärkte *κληρονομεῖν*). So fasst die Stelle unter Anderen auch **de Wette**. Aehnlich kann das *πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται* bei Lukas genommen werden: **dringt gewaltsam ein**.

V. 13 f. giebt die Ursache an, warum Johannes nicht mehr der Höchste sei: er sei der letzte **Prophet**, nach ihm die **messianische** Zeit.

Ἕως Ἰωάννου wahrscheinlich nicht blos: bis auf seine

Zeit, sondern: bis auf ihn; er nämlich der letzte von allen Propheten.

V. 14. *Εἰ θέλετε δέξασθαι* ist auf keinen bestimmten Gegenstand zu beziehen, etwa *τοὺς προφήτας*, sondern es ist eine Lehrformel — vielleicht bei dunkleren, wie gewagten, Gedanken. *Me si audis.* „Der Elia der da kommen soll.“ Mal. 3, 23 ff. vgl. Sir. 48, 10. Luk. 1, 17. Auch Maleachi verstand es wohl nur von einem Manne in dessen Geist, aber die Juden verstanden es eigentlich: 16, 13. 17, 10 ff. 27, 46 f. Joh. 1, 21. Von Christus und den Seinen wurde es auf den Täufer gedeutet.

V. 15. *Ὁ ἔχων — ἀκουέτω* 13, 9. 43 u. oft in der Apokalypse = *ἀκ. συνιέτω* 15, 16. Aber *ἀκούειν* hat in der Formel die Bedeutung von *συνιέναι* — Mark. 4, 33. „Wer verstehen kann, der verstehe. Gewöhnlich wird es bei bildlichen Reden gebraucht, also als Steigerung des *εἰ θέλετε δέξασθαι*, der Beschreibung des Johannes als Elia entgegengesetzt.

V. 16—19 tadelt Jesus den Leichtsinn unter den Juden (von einer anderen Seite als V. 7 f.), das Nichthören auf ihre grossen Erscheinungen, hier zugleich, von Johannes erweiternd, auch auf das jüdische Betragen gegen ihn selbst bezogen.

Es findet sich grosse Verschiedenheit in V. 16, weil er dunkel gefunden wurde. *Γενεὰν ταύτην* 12, 39. 41: diese Menschen oder auch das Leben in dieser Zeit. *Τίνι ὁμοιώσω* s. z. 7, 24. *Παιδαρίοις* ist text. rec., noch Joh. 6, 9; die neuere Kritik liest richtig *παιδίοις*. Jenes wurde bei den Alexandrinern mehr von Sklaven gebraucht. *Ἐν ἀγοραῖς καθημένοις*: auf den Strassen sich aufhaltend nämlich spielend. *Ἀγοραί* oft = *πλατεῖαι*. So *παίζειν ἐν πλατείαις* sprüchwörtlich von Kindern Zach. 8, 5. Aber nicht die Juden werden, wie man gewöhnlich annimmt, mit diesen spielenden

Kindern verglichen — an sich passt der Vergleich — ohne Ernst, nur nach Laune urtheilend — doch die Rede V. 17 passt nicht dafür; sondern Jesus und Johannes der Täufer (Kühnoel, Fritzsche): ihre Sache werde wie eine unernstliche, kindische, welche sich nur für ernstlich ausgebe, behandelt von den Juden. Das ὁμοία ἐστι ist wie oft in den Parabeln (s. z. Kap. 13) uneigentlich gebraucht: es geht bei ihnen zu, man lebt bei ihnen. Τοῖς ἑταίροις αὐτῶν hat der text. rec., Luk. ἀλλήλοις. Aber bald wird ἑταίροις ohne αὐτῶν (Lachmann) gelesen, bald (viele Codd.) ἑτέροις. Wenn ἑταίροις gelesen wird, so müssen Gespielen verstanden werden. Das Bild erhält dann einen neuen Zug: sie selbst unter einander machen nicht Ernst aus dem was sie treiben. Liest man ἑτέροις, so sind die Vorübergehenden zu verstehen. „Wir haben euch gespielt, aber ihr habt nicht getanzt.“ Αὐλεῖν hier anders als 9, 23 — von munteren Tönen. „Klage vor euch gesungen — kein Zeichen von Trauer gegeben.“ Statt κόπτεσθαι hat Lukas κλαίειν. Also: Was der Täufer ernst, was Jesus freundlich den Juden dargeboten hätten, das habe sie nicht berührt.

V. 18 f. ist wie Verbesserung des Vorigen: nur höhnend, tadelnd hätten sie die beiden beachtet.

Ἦλθε wie gewöhnlich: trat auf. Nicht essen, trinken (3, 4. 9, 14) = νηστεύειν oder karges Mahl in der Wüste. Λέγουσι mild statt λέγετε. Δαιμόνιον ἔχειν hier vom Trübsinn. Vgl. 1 Sam. 16, 23; ähnlich Joh. 8, 48 u. 10, 20. — „Ich meiner Bestimmung nach, der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, trete auf in gewöhnlich-menschlicher Sitte (ἐσθίειν καὶ πίειν), und man sagt: er ist ein Schwelger (φάγος Luk. 7, 34) und Trunkenbold, Freund der Zöllner und sündhaften Menschen“ (9, 9 f.). Das Letzte war wohl nur gewöhnliche Judenrede; überhaupt aber soll mit diesen Reden nur der Weltmensch bezeichnet werden.

Καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς ist als sprüchwörtliche Formel zu nehmen; denn es ist vieldeutig und die vergangene Zeit, *ἐδικαιώθη*, ist hier eigentlich nicht passend. Der Sinn ist zweifelsohne der: das Wahre, Rechte wird blos von den Fähigen erkannt, gutgeheissen. Also: den Juden fehle der Sinn, Erscheinungen wie diese zu beurtheilen. Diess ganz johanneisch: 10, 26. u. a. *Δικαιοῦσθαι* = *vindicari*, Recht behalten (12, 37). Luther: getadelt werden, welches unpassend ist neben *τέκνα σοφίας*; es müsste denn Ironie sein. *Ἡ σοφία* ist Weisheit, die im Menschen hervortritt, das Edle oder Gotteswürdige. Aber gewiss heisst nicht Christus selbst *ἡ σοφία*, wie es Viele (Nösselt *Exercitt. ad sacrr. scriptt. interpret.* 139), Olshausen, Meyer, genommen haben nach Luk. 11, 49. *Ἀπό* — von Seiten ihrer Kinder, dem Sinne nach s. v. a. *ὑπό*, *παρά*. Vgl. 16, 21 (*παθεῖν ἀπό*) Mark. 8, 31. AG. 10, 21. Vielleicht absichtlich dieses: von ihnen her — durch ihr ganzes Betragen, oder, weil die Weisheit einer eigentlichen Rechtfertigung durch Menschen gar nicht bedürfe. Bretschneider: ist frei von der Schuld ihrer Kinder. Kinder der Weisheit, *υἱοὶ σοφίας* (Sir. 4, 11; *υἱοὶ φωτός* Luk. 16, 8. Joh. 12, 36): solche welche ihr angehören, Sinn für sie haben. Statt *τέκνων* lesen Einige, auch Hieronymus, *ἔργων*, wahrscheinlich nach 7, 16. Um so bedeutender wäre dieses den Juden entgegengesetzt, als diese sich gerade dieses besondere Verhältniss zur Weisheit beilegten.

An diese Rede knüpft Matthäus zwei Sprüche: zuvörderst V. 20—24: Klage über den Unglauben im Volke; dann V. 25—30: Freude und Dank über den Glauben der Seinen. Das letzt Vorhergegangene bezog sich ja auch auf Beides. — Beide Stellen, doch die zweite nur bis V. 27, hat auch Lukas nach der Erzählung von den 70 Jüngern Kap. 10; die erste bei der Aussendung

10, 13—15 und die zweite bei der Rückkehr derselben 21 f. Freie Anordnung in der Tradition.

V. 20. *Τότε*, wie oft bei Matthäus, weniger Zeitpartikel, als: hiermit habe es im Zusammenhange gestanden. „Die verhasstesten Menschen der alten Zeit hätten geringere Schuld als die um ihn her.“ *Ὀνειδίζειν* nur: heftig tadeln (Mark. 16, 14). *Αἱ πλεῖσται δυνάμεις* — bei den Drei ist immer Galiläa die eigentliche Wirkungsstäte Christi. *Δυνάμεις* wie gewöhnlich Aeusserungen göttlicher Macht, vornehmlich Wunder, doch, wie *ἔργα*, diese nicht allein. *Μετανοεῖν* wie 3, 1 u. 4, 17: sich zur neuen Sache bereiten.

V. 21. *Χοραζίν* ist verschieden geschrieben, auch *χώρα Ζίν* — wahrscheinlich Choraschim 2 Chr. 27, 4: Wald, Hain. Nirgends sonst ausser unserer Stelle und in der Parallele bei Lukas findet sich dieser Name, auch nicht bei Josephus. Nach Eusebius und Hieronymus war es ein kleiner Ort zwischen Kapernaum und Bethsaida, vielleicht war es auch (Paulus) mehr Name der Gegend; diese ist, wie oben zu 4, 13 schon erwähnt wurde, reich und anmuthig. *Βηθσαϊδάν* hat der text. rec. Viele (auch Lachmann) schreiben *Βηθσαϊδά*. Jenes ist wahrscheinlich die provinzielle Form und nur von Matthäus und Markus gebraucht. Lukas und Johannes haben bestimmter und richtiger *Βηθσαϊδά*: צַיְרָא (hebr. צַיְרָה) = Fischfang, Fischerort (Joh. 1, 45). *Πάλαι ἄν* — gleich im Anfang. *Ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ*: schmerzlich büssend und klagend. „Im härenen Gewand — in Asche sitzend (Lukas fügt bei *καθήμενοι*) oder sich damit bestreuend.“ Jes. 58, 5. 1 Kön. 21, 27. Ps. 118, 7 f. Jon. 3, 6—8.

V. 22, wiederholt V. 24, schon 10, 15. Es ist verstärkter Ausdruck für schwere, grössere Schuld der Juden vor Gott. *Πλήν* wie 18, 7 vor erregten Aussprüchen: Aber nun auch, *enimvero*. — V. 23 wie oben. Aber weder ist die Schilderung der Pracht von Kapernaum zu buchstäb-

lich zu nehmen, noch die Verkündigung als Prophezeiung: wenn es sich gleich so bewährt hat; vielmehr ist Uebermuth und geistige Verlassenheit gemeint. Die griechischen Väter und auch Paulus und de Wette beziehen die Worte auf den Vorzug Kapernaum's Jesu Stadt zu sein und auf den Verlust dieses Vorzuges. Bei'm ersten Satz ist die Lesart sehr verschieden. Wahrscheinlich änderte man den Text gern, weil man ihn zu hoch fand für Kapernaum. Besonders oft stellte man ihn in Frage um: μὴ ἕως (τοῦ) οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; Vulgate: *numquid ad caelum exaltaberis?* So auch Lachmann. Dann aber wäre es zu verstehen: du wirst es wohl nicht können. „Bis zum Himmel gebaut — tief hinabgestossen in das Schattenreich." Himmel und Schattenreich der äusserste Gegensatz. Die Formel καταβιβάζεσθαι εἰς Ἅιδου schon Jes. 14, 12. 57, 9. Ez. 31, 16. Ἔμειναν (μένειν Joh. 21, 22): es stünde noch, wäre bussfertig (= μετενόησαν vorher). — V. 24. Γῇ: Einwohnerschaft.

V. 25—30 enthält die zweite angereihte Rede. Das πτωχοὶ εὐαγγελίζονται V. 5 wird ausgeführt. Aehnlich die Seligpreisungen 5, 3—9. Vgl. 1 Kor. 1, 26. Bescheiden-Fromme seien für seine Sache geeignet, mit ihr von ihm beglückt.

Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ = Τότε (V. 20): In solchem Zusammenhange, Sinne. Ἀποκρίνεσθαι wird besonders oft von Matthäus in hebraisirender Art (ענה) gebraucht, wo keine Frage vorhergeht. Diese ist dann nicht (Fritzsche) als übergangen zu denken. Vgl. 12, 38. 22, 1. 26, 63. 28, 5. Jenes Wort steht so immer nur vor bedeutenden Sprüchen, vornehmlich sententiösen: hob an. Ἐξομολογεῖσθαί τινι hebraisirend (הוֹדָה: oft in der alex. Version d. A. T.) = danksagen. Röm. 14. 11. 15, 9. „Vater, Herr des Himmels und der Erde" Gen. 24, 37. Der Vatername bedeutet den Willen, der Name Herr das Vermögen, und zwar hier nicht

sowohl wohlzuthun, als auswählend zu segnen: zusammen also den göttlichen Weltplan, an welchem Paulus die göttliche Weisheit zu bewundern pflegt. Ἀποκρύπτειν und ἀποκαλύπτειν stehen hier in mittelbarer Bedeutung: unbekannt sein lassen — bekannt werden lassen. Es war zwar das Evangelium an Alle gekommen, aber der nächste Kreis waren immer diese. Jesus dankt Gott dafür, weil er es in Gottes Auftrag verkündigt hatte. Er dankt jetzt, weil es sich als heilsam bewährt hatte: denn in diesem nächsten Kreise, unter den Kindesseelen, fanden sich die Würdigen, Empfänglichen. Ganz entspricht Joh. 9, 39. *Ταῦτα*: seine ganze Sache. Es ist nicht im Sinne zu beschränken auf V. 27 ff. (Kühnoel). *Σοφοί* und *συνετοί*, wie 9, 12 f. *ἰσχύοντες* und *δίκαιοι*: sich dünkende oder dafür geltende = *οἱ δοκοῦντες εἶναι*. 1 Kor. 3, 18. *Νήπιοι* wie *παιδία* 18, 3 = *πτωχοὶ τῇ καρδίᾳ* 5, 3: Einfache vor Gott, bescheiden Fromme; mehr als AG. 4, 13 *ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται*.

Die Worte V. 26 sind versichernd, dass dieses nicht zufällig geschehen sei. „Ja, so hast du es beschlossen." *Εὐδοκία*: Beschluss, Plan. Eph. 1, 5. 11. Kol. 1, 19.

V. 27—30 wird die Glückseligkeit dieser ausgeführt; sie haben Gotteserkenntniss (V. 27) und innerlichen Frieden (V. 28 ff.). Gewöhnlich ist die Stelle als unzusammenhängend und aphoristisch aufgefasst worden.

V. 27. *Παραδίδοσθαι* ist weder von einer übergebenen, äusserlichen Macht zu verstehen (dann wäre der Satz ganz isolirten Sinnes), noch ist es blos *doceri* (Kühnoel) wie *ῥήματα διδόναι* Joh. 17, 7, sondern wie 28, 18 u. Joh. 3, 35. 17, 2 f.: übergeben nämlich die neue Ordnung der Dinge, das geistige Reich; entweder es zu stiften, zu halten, oder Glückseligkeit in ihm zu gewähren. „Daher nur durch mich Gotteserkenntniss." Der Satz „Niemand erkennt den Sohn als der Vater" macht nur die Einleitung zum folgenden als

dem Hauptsatze: Wie wir innig mit einander verbunden sind. Die Sätze wurden in der alten Kirche (doch Irenäus *adv. haer.* 4, 14 schreibt diese Umkehrung den Häretikern zu) oft umgekehrt; dann liegt die Bedeutung in dem ersten und der zweite ist nur Nebensatz. Dasselbe Joh. 14, 6 durch *ἔρχεσθαι πρὸς τὸν πατέρα* und zwar mehr als Sache des Lebens denn des blosen Erkennens. *Ἐπιγινώσκειν* steht allerdings stärker als das einfache *γινώσκειν*. Blos dem Erkennen im Sohne wird absichtlich beigesetzt: *ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* (de Wette will dass man es auch bei'm ersten Satze hinzudenke). Denn die Offenbarung hat im Evangelium und bei den Aposteln nur das Göttliche zum Gegenstande; auch sollte ja jener Satz nur das innige Verhältniss zwischen Vater und Sohn ausdrücken. *Βούληται* bezeichnet nicht Willkühr, sondern Güte.

V. 28—30 hat Matthäus allein. Also die Glückseligkeit bei ihm auch durch innerlieben Frieden.

Die *κοπιῶντες* und *πεφορτισμένοι* sind = *νήπιοι* V. 25, nur mit Beziehung auf das Gemüth. Verwandt *πενθοῦντες* 5, 4 und *ἐσκυλμένοι κ. ἐρριμμένοι* 9, 36. Vgl. Joh. 6, 35 u. 7, 37. Die Matten sind die im Gemüth Unbefriedigten, die Belasteten die welchen unerquickliche Gebote aufgelegt waren. *Δεῦτε πρός με* = Sir. 24, 19: *Προέλθετε πρός με*. Joh. a. O.: *ἔρχεσθαι πρός αὐτόν*. *Ἀναπαύειν* (2 Kor. 7, 13): zur Ruhe oder Erquickung bringen. — *Ζυγός* und *φορτίον* (V. 30), wie *δεσμός* und Aehnliches, Gesetze im guten Sinne: Jer. 5, 5 f. Sir. 6, 24. 51, 26 (vom Gesetz der Weisheit). Im N. T. wird es sonst vom lastenden, willkührlichen oder doch nicht nothwendigen Gesetz gesagt: 23, 4. AG. 15, 4. Apok. 2, 24. Diese Bedeutung kann auch hier insofern Statt finden, als Christus von dem spricht was an die Stelle jener Lasten bei ihm treten solle. „Was ich euch auflege."

Im *ἀναπαύσω* V. 28 lag Beides zugleich, das Negative

und Positive; V. 29 f. wird Beides getrennt: nicht beschwerlich, freundlich — ganz befriedigend. *Μάθετε ἀπ' ἐμοῦ* = *γίνεσθε ἐμοῦ μαθηταί* — aber nicht im Sinne zu beschränken: nehmt Milde von mir an, oder: lernt dass ich sei. *Πρᾶος* — *ταπεινός* (*τῇ καρδίᾳ* gehört nur zu *ταπεινός*): mild — bescheiden, d. h. hier, freundlich. Weil ich dieses bin (der Satz nur des Folgenden wegen gesetzt), werdet ihr finden u. s. w. *Εὑρήσετε ἀνάπαυσιν τ. ψυχαῖς ὑμῶν* wie Jer. 6, 16 (*εὑρ. ἁγιασμὸν τ. ψ. ὑ.*). *Χρηστός* — *ἐλαφρόν*: mild — leicht. Ganz so 1 Joh. 5, 3: *αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν* — nicht unnatürliche Anstrengungen fordernd, vielmehr ganz der Natur gemäss.

Kap. 12. V. 1—16 ist von Matthäus in spätere Zeit gesetzt als von Markus 2, 23—3, 6 und von Lukas 6, 1—11; beide haben diese Erzählungen vor der Apostelwahl. Das ganze 12. Kap. steht in bestimmtem Zusammenhange mit dem Schlusse von Kap. 11. „Jesus frei vom jüdischen Vorurtheil — wohlthuend überall — daher gehasst und verläumdet von den Juden."

V. 1. *Πορεύεσθαι* blos s. v. a. *περιπατεῖν*. Also liegt hierin nicht gerade etwas Ungesetzliches. Der Sabbatsweg durfte höchstens 2000 Ellen betragen — Luk. 24, 13. AG. 1, 12. *Σπόριμα*: bebaute Aecker; nur noch in den Parallelen. *Σάββασι* für *σαββάτοις*, beides wohl vom Singular שַׁבְּתָא. Der Plural findet sich auch bei Josephus. „Hungerten — begannen Aehren zu rupfen und zu essen." Jenes auf fremden Aeckern war im Allgemeinen erlaubt 5 Mos. 23, 25.

V. 2. *Οὐκ ἔξεστι*: gesetzlich verboten. Die mosaischen Sabbatsverordnungen (2 Mos. 20, 8—11. 23, 12. 31, 13—17. 3 Mos. 23, 3. 5 Mos. 5, 12 f.), welche überhaupt Werk, Arbeit (מְלָאכָה) verboten, wurden bekanntlich von den jüdischen Meistern für äusserlichen Dienst immer mehr ver-

schärft und erweitert. Hier wird Speisenverschaffen, — bereiten als ungesetzlich angesehen.

Die Antworten Jesu sind bei den drei Evangelisten verschieden, die bald mehr bald weniger geben. Matthäus giebt sie am weitläufigsten, Lukas am kürzesten. Vielleicht flossen in der Tradition verschiedene Reden Jesu zusammen über denselben für Religion und Sittlichkeit des Volkes so wichtigen Gegenstand; zu solchen Aussprüchen konnten Jesum die Umstände wohl oft veranlassen. Bei Matthäus sind drei: — V. 3—6: die Schrift selbst mache Ausnahmen bei der Sabbatsstrenge; V. 7: das Aeusserliche des Gesetzes stehe seinem sittlichen Inhalte nach; V. 8: er habe durch seinen Beruf Macht über die gesetzlichen Einrichtungen. — Angemessen wird vom Allgemeinsten zum Persönlichsten fortgeschritten. Das Erste und Letzte haben alle drei Evangelisten; ausserdem nur Markus noch den Gedanken: das Gesetz sei da den Menschen zu fördern, nicht ihm wehe zu thun.

V. 4 nach 1 Sam. 21, 1—6. Das Beispiel sollte nicht blos Gesetz- (besonders Tempelgesetz-) Ueberschreitung überhaupt einführen, sondern Bruch des Sabbats: indem an diesem sich David Nahrung verschaffte. Denn die Brode wurden erst am Sabbat zur Priesterspeise und als solche soll sie ja David hier erhalten haben. So Tertullian *c. Marc.* 4, 12 und Paulus. Die neuere Kritik gebraucht diesen Fall zum Beweise, dass zu David's Zeit noch nicht die volle Gesetzgebung, nämlich das Ritualgesetz des Pentateuch bestanden habe. Uebrigens liegt hier keine besondere Bedeutung in der Person David's entweder als eines besonders Geweihten oder eines Ahn des Messias. „Leset ihr nicht — wie u. s. w. — welche ihm und den Seinen zu essen nicht freistand, sondern nur den Priestern?" Nach ἐπείνασε fügt der text. rec. αὐτός bei, welches die neuere Kritik mit Ausnahme Fritzsche's auslässt; es sollte wohl zu ἐποίησε gehören, nicht zu ἐπείνασε:

er that es und mit ihm seine Gefährten. *Εἰ μή* hier s. v. a. *ἀλλά*. *Ἄρτοι προθέσεως* neben *προσφορᾶς* die gewöhnliche alexandrinische Uebersetzung des מַעֲרֶכֶת (anderwärts פָּנִים): vor Gott hingelegt — 2 Mos. 25, 23—28 u. 3 Mos. 24, 5—9. Zwölf waren es als Darbringung der zwölf Stämme, dargebracht von Sabbat zu Sabbat vor dem inneren Vorhang im Heiligthum.

V. 5 f. Fortwährend Verletzung des Sabbats innerhalb des Tempels, indem die Priester dort ihr Werk treiben. Also vorher: Personen, hier: Oerter machen Ausnahme. *Ἐν τῷ νόμῳ* nicht blos, dass das Gesetz verstatte, sondern nach 4 Mos. 28, 9 and. sollen am Sabbat sogar bestimmte Opfer (eben als Sabbatsopfer) bereitet und dargebracht werden. Im Folgenden hat *ἐν τῷ ἱερῷ* die Hauptbedeutung; denn darauf bezieht sich V. 6. „Im Tempel gilt das Sabbatsgesetz fortwährend nicht.“ *Τὸ ἱερόν* ist ohne Zweifel Tempel, nicht (Paulus) *ἱερὸν πρᾶγμα*. *Ἀναίτιοι* wieder V. 7: ohne Gesetzverletzung. Aehnlich Joh. 7, 22—24: Beschneidung am Sabbat verstattet. — Die Schreibart V. 6 ist in bedeutender Weise zweifelhaft. Der text. rec. und viele Handschriften geben *μείζων*. „Hier ist Einer, mehr, höher als der Tempel.“ Aber die wichtigern Zeugen sind für *μεῖζον*. „Mehr als der Tempel.“ Ebenso *πλεῖον* V. 41 f. Dieses ist von der neueren Kritik durchaus vorgezogen. Doch das *μείζων* ist auch innerlich weniger angemessen; es würde denselben Gedanken geben mit V. 8 und ein anderer stände in V. 7 dazwischen, oder man müsste einen erzwungenen und gekünstelten Sinn annehmen: meine Gegenwart bedeutet mehr als ein umgebender Tempel. Das *μεῖζον* aber lässt wohl verschiedene Erklärung zu, doch immer würdigen Sinnes: und an der richtigen ist kaum zu zweifeln. Die Worte sind nicht auf die freie Natur zu beziehen, als Gottes Tempel, sondern (so auch gewöhnlich) auf das was

Jesus und die Jünger thaten, auf die Beschäftigung mit göttlichen Dingen. „Was hier getrieben wird, bedeutet mehr als Tempel und Tempeldienst.“ In keinem Falle ist der Sinn mit Paulus und Kühnoel auf die Sorge für das Bedürfniss des Lebens zu beschränken.

V. 7 wieder wie 9, 13 aus Hos. 6, 6. *Εἰ ἐγνώκειτε τί ἐστιν* — Sinn: Wüsstet ihr das Wesentliche vom Unwesentlichen, Aeusserlichen zu unterscheiden. Nach dem Gebrauche, welcher oben von der prophetischen Stelle gemacht wurde, legen diejenigen zu wenig hinein, welche sie nur gegen den lieblosen Tadel der Juden gegen die Jünger gebraucht glauben; auch würde *ἔλεος* doch nicht das rechte Gegentheil von der jüdischen Rede bezeichnen. *Γινώσκειν*: *intelligere.* AG. 8, 30. *Τοὺς ἀναιτίους*: diejenigen welche nicht dem Gesetze, nämlich im Wesentlichen, entgegenhandeln.

V. 8. *Γάρ* in fortschreitender Bedeutung oder sich auf den zu Grunde liegenden allgemeinen Gedanken beziehend: „Diese sind nicht zu tadeln.“ „Es ist ja des Menschensohn Herr des Sabbats.“ Gewiss ist *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* auch hier wie immer der Messias, nicht (Grotius, Paulus, Kühnoel; vgl. Mark. 2, 27: Menschenleben geht über die positive Gesetzgebung) Mensch überhaupt. Schon die Form *ὁ υἱός* (mit dem Artikel) ist dagegen; ferner wäre *κύριος* zu viel; auch handelte es sich ja nicht um eine bedeutende menschliche Angelegenheit, darum, dass der Mensch mehr gelten müsse als der Sabbat.

Zweite Sabbatserzählung, wie gesagt, noch parallel bei Markus und Lukas. Vgl. Schulthess in *Henke's Museum für Religionswiss.* 3, 1. Danz *de curatione Christi sabbatica,* in Meuschen's *Nov. Test. ex Talm. expl.* 593 ss.

V. 9. *Μεταβὰς* — vielleicht geschieht auch nach Matthäus, und Lukas sagt es ausdrücklich, die Heilung an einem anderen

Sabbat. Die hier erwähnte Synagoge war nach Paulus' Zusammenstellung mit Joh. 6, 1 zu Tiberias. Ἦν ist oft ausgelassen oder es steht ἐκεῖ dabei. Verdorrte Hand, ξηρά (Mark. ἐξηραμμένη), ein althebräischer (1 Kön. 13, 4. Zach. 11, 17; ξηροί Joh. 5, 3), aber auch altgriechischer ärztlicher Ausdruck. Vertrocknet, starr, leb-kraftlos, aus welchen Ursachen auch. Die Bedeutung entzündet (Paulus) findet in ξηρός nur Statt, wenn es von Augen gebraucht wird. Es ist bei Matthäus unbestimmt geblieben, ob diese Frage im Zusammenhange stand mit früheren Sabbatsverletzungen oder nur überhaupt als streitige Frage aufgeworfen wurde, welche es bei den späteren Juden wenigstens war. Im Allgemeinen galt: *vitae periculum pellit sabbatum.* Ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτόν nicht blos: um irgend Etwas gegen ihn zu finden, sondern: um ihn entweder als Gesetzesfeind oder als Menschenfeind zu erkennen.

V. 11 f. Entschieden bejahende Antwort — aber auf ihre eigene Handlungsweise hindeutend; nämlich aus Eigennutz breche ein Jeder von ihnen das Sabbatsgesetz. Nicht blos darin liegt der Sinn der Antwort, dass der Mensch mehr werth sei als das Thier, sondern dass das Thier Einem angehöre, dem Menschen aber um sein selbst willen zu helfen sei. — Lukas hat diese Rede nicht hier, sondern in einer ähnlichen Erzählung 14, 5. — Das ἕν bei πρόβατον hat hier vielleicht keine besondere Bedeutung. — Βόθυνος 15, 14: Grube oder Cisterne. Κρατεῖν καὶ ἐγείρειν sind absichtlich verbunden. Im κρατεῖν nämlich liegt die Bedeutung von Anstrengung; ἐγείρειν uneigentlich: völlig herausziehen. „Also ist es erlaubt" u. s. w. Καλῶς ποιεῖν (5, 44 f.) = ἀγαθοποιεῖν. Aber vielleicht mit der Bedeutung des edlen Sinnes.

Nun V. 13 die handelnde Antwort. Das χεῖρα ἐκτείνειν soll die schon erfolgte Heilung anzeigen. Es steht der Imperativ wie 9, 7 ὕπαγε und anderwärts βλέπε. Heraus-

strecken konnte ja nur, wer Leben und Kraft zurückerhalten hatte. Das Folgende, *καὶ ἀποκατεστάθη* u. s. w., ist nicht tautologisch, sondern das *ἀποκατ.* ist: w a r h e r g e s t e l l t; es giebt den Grund des *ἐκτείνειν* an (P a u l u s, F r i t z s c h e). *Ἀποκαθίστασθαι* so Mark. 8, 25 neben *ἀναβλέπειν*.

V. 14: *Ἐξελθόντες* ob nach *κατ' αὐτοῦ* oder (L a c h m a n n) zu Anfang (*ἐξελθ. δὲ οἱ Φαρ.*): sie gingen von ihm weg — widerlegt, beschämt. „Wie sie ihn verdürben," nicht: d a s s —. *Ἀπολέσαι* ist das allgemeine Wort. Zu Grunde richten: ebenso gut durch Andere als durch sie selbst. Bestimmter dieses Rathschlagen 26, 4.

Gewiss wollte die evangelische Tradition einen übernatürlichen Act Christi darstellen. Bloses Wohlthun lag nicht im Sinne dieser Erzählung von Christus. Ob die Juden nun die Heilung nur für eine natürliche gehalten oder auch die mit höherer Kraft geschehene für eine Sabbatsverletzung geachtet haben, wollen wir nicht bestimmen. Auch das *καλῶς ποιεῖν* V. 12 ist unbestimmt: Christus konnte nach dem Evangelisten auch hier das Wunderbare verbergen wollen.

V. 15. *Γνοὺς* (vgl. V. 25) in den Evangelien immer vom höheren Wissen und Erkennen Jesu gebraucht. *Ἀνεχώρησεν* nach Mark. 3, 7: an den See hin, wahrscheinlich auf das andere östliche Ufer. *Αὐτοὺς πάντας* wohl nicht: von ihnen allen Einige, wie 14, 14 *τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν*, sondern diese *ὄχλοι* werden alle als hülfsbedürftig dargestellt. Ebenso 19, 2 *αὐτούς*; zweideutig Luk. 5, 17. — *Ἐπιτιμᾶν* V. 16 = *ἐμβριμᾶσθαι* 9, 30. *Φανερὸν ποιήσωσιν* (Mark. 3, 12) ihn als Messias oder sein Hiersein.

V. 17 ff. wieder wie 4, 14 u. 8, 17 eine prophetische Stelle bei einem Ruhepunkte der Erzählung: Jes. 42, 1—4, frei, nicht nach der alex. Uebers. und am Schlusse auch vom Original abweichend. Das Stille in der Handlungsweise Christi sei ein Beweis seiner B e s c h e i d e n h e i t und L i e b e.

Die messianische Deutung der Rede von Jes. 40 an war nicht durchgängig. Mehr fassen sie die späteren Juden, im Sinne des Originals, vom jüdischen Volk als Ideal auf: so auch die Septuaginta, welche Ἰσραήλ und Ἰακώβ dabei setzen. Aber der Evangelist spricht durch dieses Citat zugleich den bedeutenden Gedanken aus, dass alles Thun und Wirken Jesu sein geistiges Werk zum Endzwecke gehabt habe.

V. 18. Παῖς hier entschieden = Diener. Αἱρετίζειν für αἱρεῖσθαι ist ein Wort späteren Gebrauchs. Εὐδοκεῖν (hier mit εἰς — 2 Petr. 1, 17; oben 3, 17 mit ἐν) nicht blos lieben, gutheissen, sondern Bestimmung geben. Diese Bestimmung sammt der Ausrüstung für dieselbe ist in den folgenden zwei Sätzen ausgedrückt: „Meinen Geist auf ihn legen, und er wird Recht für die Völker verkündigen.“ Κρίσις = τὸ δίκαιον (diess ist ganz die hebräische Wortbedeutung) und zwar von einer gewissen guten Sache, der Sache Gottes, gesagt. Es kehrt V. 20 wieder. Ἀναγγελεῖ — das Original: schaffen und zwar eigentliche Gerechtigkeit. Ἔθνη hier wie V. 21 nicht blos Heiden, sondern alle Welt.

Nun: bescheiden V. 19, liebend V. 20.

„Nicht streiten, Getös machen.“ Κραυγάζειν: lärmen, hier um sich geltend zu machen. Ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν — seine Stimme auf den Strassen erheben (Paulus: die Stimme aus dem Hause wird niemand auf der Strasse hören), entweder auch: nicht streiten (die Strassen sind ja im Orient der Platz der Gerichte), oder überhaupt: nicht öffentlich, laut sein. „Das (nur) geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen (κατεάσσειν = καταγνύναι), den (noch) dampfenden (Alex. καπνιζόμενον) Docht (λίνον = ἐλλύχνιον) wird er nicht auslöschen.“ Gewiss ist der Sinn: den Gebeugten wird er nicht Vorwürfe, Rüge, sondern Hülfe geben. Aehnliche Bezeichnungen vom Sündengefühl Jes. 61, 1 u. Ps. 51, 8. Grotius und Paulus fanden in den Participien Bezeichnung von etwas

Gutem: Empfänglichkeit für das Gute — gegen die hebräische Bildersprache. „Bis dass er das Gute vollständig bewirkt, ausgeführt habe.“ Das ἕως bezeichnet den Endzweck von Allem bei ihm. Ἐκβάλλειν verstärkter für ἐξάγειν (Joh. 10, 4). Κρίσις wie V. 18 die gute, Gottes Sache. Νῖκος ist ein zweifelhaftes Wort; es ist entweder spätere Form für νίκη (1 Kor. 15, 54 f. 57) oder das griechisch gemachte נֶצַח. Oft wechselt bei den Alexandrinern εἰς νῖκος mit εἰς τέλος: Hiob 36, 7. Amos 8, 7. Also, mit gleichem Sinne: zum Siege gebracht, oder völlig ausgeführt. Das Original hat לֶאֱמֶת, die alex. Uebers. εἰς ἀλήθειαν — gleichbedeutend: vollkommen.

V. 21 wird nur der letzte Satz des Originals noch gegeben. Für ἐν τῷ liest die neuere Kritik τῷ. Der Evangelist giebt ὄνομα mit den Alexandrinern für תּוֹרָה; vielleicht ist dort (Paulus) ὀνόματι aus νόμῳ entstanden. „Hoffen auf ihn“ — sein Beruf und seine Wirksamkeit wird anerkannt.

Im Folgenden bis V. 45: Dämonenheilung und bedeutende Rede Jesu in Beziehung auf den jüdischen Unglauben. Im Allgemeinen entspricht Mark. 3, 20—30 u. Luk. 11, 14—26; aber dieser verlegt das Stück in bedeutend spätere Zeit. Matthäus giebt es am Ausführlichsten.

V. 22. Δαιμονιζόμενος, τυφλὸς καὶ κωφός s. z. 9, 32. De Wette nimmt nach Strauss Eine Begebenheit dort und hier an; doch dafür liegt wenigstens kein Beweis vor. Aber wie dort wird das zwiefache Uebel hier eben vom Dämon hergeleitet; zweifelhaft bleibt es nur, ob von ihm als wirkliches Leibesübel bewirkt oder durch geistige Einwirkung, sodass Trübsinn oder Trotz das Eigentliche dabei gewesen. Lukas hat blos κωφός. Θεραπεύειν steht hier ungewöhnlich von Heilung des Dämonischen. — V. 23. Ἐξίστασθαι bei Matth. hier allein; oft bei Mark. u. Luk. David's Sohn

9, 27. Jesus wurde für den Messias gehalten entweder als Wunderthäter oder als Herr der Dämonen.

Die Rede V. 24 oben 9, 34 vgl. 10, 25. *Ἐνθυμήσεις* in V. 25 wie 9, 4 stille Gedanken, hier heimlich besprochene.

Zuerst nun bis V. 27 ist die Rede anbequemend, aber so, dass Jesus zeigt sie seien zwiefach mit sich im Widerspruch: indem sie, Dämonen durch Satan vertrieben wähnend, diesen sein eigenes Reich zerstören lassen, dann indem sie an Dämonenheilung unter sich glauben. Dieses, das Darthun des Widerspruchs, die eine Art der Accommodation Jesu; die andere ist die, die falsche Lehre sogleich auf etwas Höheres überzutragen.

Ἐρημοῦται = *οὐ σταθήσεται.* „Wird zerstört, zerfällt, wenn es gegen sich selbst getheilt ist.“ *Μερίζεσθαι κατά τινος* ist prägnant gesagt: getheilt, sodass die Theile gegen sich wirken. „So auch jede Stadt, Haus.“ V. 26 hat *εἰ* die hypothetische Bedeutung: wenn es wahr ist, dass Satan den Satan — nicht: Ein Satan den anderen (Paulus, de Wette; jener aber es als Appellativum ansehend: die Rabbinen sagten wirklich שטנים), denn die altjüdische Dämonologie kennt nur Einen Satan. Mark. hat dasselbe, Luk. *ἑαυτόν.* Also: Satan sich selbst als Satan. *Ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη* giebt die Folge aus dem Vorigen. Demnach nicht blos: im Austreiben wirkt er gegen sich — sondern: er müsste dann mit sich selbst zerfallen sein. „Und wie kann dann“ eben nach V. 25.

V. 27. *Οἱ υἱοὶ ὑμῶν* — wohl nicht jüdische Männer überhaupt, sondern Söhne der Pharisäer d. i. Jünger derselben, Exorcisten AG. 19, 13 f. Joseph. *de bell. jud.* 8. 2, 5 and. (im Besitze Salomonischer Geheimnisse). Damit erklärt Jesus keineswegs seine Dämonenbannungen für gleichartig mit denen der Pharisäer: er würde diese dann nach V. 28 für göttlich erklärt haben: sondern er erinnert jene nur an ihr Urtheil über einander. *Ἐν τίνι*: durch wes-

sen Kraft — wohl nicht blos im negativen Sinn aufzufassen: warum denkt ihr nicht auch bei ihnen an satanische Hülfe? Vielmehr: diese doch schreibt ihr göttlichen Kräften zu. Διὰ τοῦτο: weil ihr bei ihnen daran glaubt.

V. 28 — 30. „Die Vertreibung der Dämonen durch Gottes Kraft beweist, dass Satan keine Macht mehr habe, also das göttliche Reich gekommen sei.“ Dieses braucht nicht blos Anbequemung zu sein; es kann darin der Sinn liegen, dass ein höherer Geist über alle Leiden von Geist und Gemüth Herr geworden sei und hierin sich eine neue Zeit ankündige. Statt der Vulg. ἐγὼ ἐν πνεύματι θεοῦ liest die neuere Kritik ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγώ, denn die Worte ἐν πν. θ. haben den Ton. Πνεῦμα θεοῦ (Paulus: gute Gesinnung) = δάκτυλος θεοῦ bei Lukas. Anhauch Gottes = Gottes Kraft, den Menschen beistehend. Ἄρα ἔφθασεν = δῆλον ὅτι ἔφθ.: so müsst ihr einsehen, so ist klar. Ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς (1 Thess. 2, 16 ἡ ὀργή): entschieden, völlig gekommen sei zu euch.

Dafür der Beweis V. 29. Denn Satan muss besiegt sein. Es wird also vorausgesetzt, dass dieses die Bedingung sei, unter welcher das göttliche Reich eintreten könne. „Mag auch Jemand in das Haus eines Mächtigen oder Gewaltigen gehen und rauben seinen Hausrath oder Waffenrüstung (beides kann σκεύη bedeuten), wenn er nicht jenen vorher gebunden hat? Dann erst kann er“ διαρπάσει. Σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ (nach jener verschiedenen Bedeutung von σκεύη) entweder die Dämonischen oder ihre Uebel. Uebrigens ist der Vers eine sprüchwörtliche Formel, wahrscheinlich nach Jes. 49, 24 f. (dem Gewaltigen wird die Rüstung abgenommen, wenn er besiegt worden).

V. 30 kann nicht mit dem Folgenden verbunden werden; denn diese ungläubigen Juden waren ja nicht blos gleichgültig, sondern feindselig gegen ihn. Vielmehr gehört er zum Vorigen und führt im Sprüchwort einen anderen Gedanken

ein: dass er nicht mit Satan verbunden sei, erhelle schon aus dem verschiedenen Sinn, Absicht, mit welcher beide handelten. „Wer nicht mit mir ist (also mit irgend Einem), der ist gegen mich: wer nicht mit mir sammelt, zerstreut." Wer nicht zu meinem Vortheile handelt, hat die Absicht mir zum Nachtheile zu leben. Der erste Satz bezieht sich mehr auf die Gesinnung, der zweite mehr auf das Wirken. Mark. 9, 40 u. Luk. 9, 50 auch sprüchwörtlich: Wer nicht gegen euch ist, ist für euch. Aber daselbst ist von solchen die Rede, welche die Sache der Jünger noch nicht kennten, aber in Gesinnung, Gemüth, oder den Personen, den Jüngern, nicht abgeneigt wären.

Die folgenden Reden bis V. 37 geben nun das Positive, Eigentliche; bisher waren sie mehr anbequemend. Der Grund, warum die Juden sein höheres Wirken nicht anerkennten, liege in ihrer Unfähigkeit für das Höhere, Göttliche: V. 31 f., und der Grund, warum sie nur Unwürdiges, Feindseliges zu sprechen vermöchten, in ihrer unwürdigen, feindseligen Natur: V. 33 ff.

V. 31 f. die berühmte Stelle von der unerlassbaren Sünde wider den heiligen Geist oder vielmehr von der Lästerung desselben. Bei Mark. 3, 28—30 finden sich die Worte in demselben Zusammenhange wie bei Matthäus; bei Luk. 12, 10 stehen sie anderswo, kürzer, wahrscheinlich in ganz anderem Sinne. Vgl. Grashof in *Ullm.* u. *Umbr. Theol. Stud. u. Krit.* 1833. 4, 935 ff. Gurlitt ebendas. 1834. 3, 599 ff. Tholuck ebend. 1836. 2, 401 ff. (*Verm. Schriftt.* 2, 48 ff.). Ph. Schaf *die Sünde wider den heil. Geist.* Halle 1841. — Geist, heiliger Geist, Gotteskraft, wirksam, sichtbar in ihm, ist nicht blos die Kraft in Wundern (V. 28), sondern überhaupt die in seiner Person, das Göttliche in ihm. Man kann die Idee dieser Stelle immerhin weiter auffassen, auch ausser der Person Jesu: das Gött-

liche, Höhere überall wie es sich im Menschen erweist: wer dieses nicht anerkennt, ihm widersteht u. s. w., sodass damit Eph. 4, 30 (ähnlich auch 1 Joh. 5, 16) gleichbedeutend ist. Vgl. de Wette *die Sünde wider den heil. Geist*. Berl. 1819. Ob die Pharisäer jene Lästerung gethan, ist überflüssig zu fragen. Der Sache nach gewiss; ausdrücklich sagt es Mark. 3, 30.

Διὰ τοῦτο nicht gerade: aus diesem Grunde, sondern: in dieser Beziehung. „Jede Sünde und Lästerung wird (kann; d. Futurum wie 25. 29) erlassen werden den Menschen.“ *Βλασφημία*: Schmähung mit Wort, lästernd, begangen. Es hat hier den weitern Begriff, nicht blos Gotteslästerung, sondern *λόγον εἰπεῖν κατά τινος*. „Aber die Lästerung der göttlichen Kraft kann nicht vergeben werden“ — das Nichterkennen oder Verkennen des Göttlichen wo es wirkt. *Οὐκ ἀφεθήσεται*, entweder weil es auf die innerlichste Unwürdigkeit, Unfähigkeit zurückweist, oder weil sich der Mensch dadurch das Mittel der Ueberzeugung, folglich auch der Sündenvergebung, abschneidet, weil er dann unverbesserlich ist. Aehnlich Hebr. 10, 29 *πνεῦμα ἐνυβρίζειν*, vgl. 6, 4 ff. (*ἀδύνατον*). Also Vergebungslosigkeit ist ganz eigentlich zu nehmen, nicht: *difficilius omnibus hoc peccatum condonatum iri* (Grotius, Fritzsche), auch nicht: Christus habe *animo commoto* gesprochen. Aber darum ist unsere Stelle nicht klassisch für die *peccata irremissibilia*.

V. 32 wird das Allgemeine (V. 31) auf seine Person angewendet. Gegen diese als menschliche Person mögen sie sprechen, das Aeusserliche blos erwägend, wenn ihnen das Innerliche nicht erschienen; nur nicht das höhere Princip in ihm mögen sie lästern, denn dieses ist *ἅγιον πνεῦμα*, entg. dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Die Schwierigkeit in dieser Stelle kommt daher, dass man *ἅγ. πνεῦμα* vom Geiste an sich, nicht dem in der Person Christi verstand. Derselbe Ge-

danke Joh. 5, 41 f. *Ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου* wie immer: Jesus als Messias; Grotius und Fritzsche verstehen irgend einen Menschen. *Λόγον εἰπεῖν κατά* = *βλασφημεῖν.* *Ἅγιον πνεῦμα* = *θεοῦ* (V. 28 und so überall). Das *οὐκ ἀφεθήσεται* wird gesteigert: weder in dieser noch in jener Welt. *Ἐν τούτῳ* hat der text. rec., den Scholz in *ἐν τῷ νῦν* ändert, wie Tit. 2, 12. Diese und jene Welt oder Weltzeit ist hier wohl nicht blos die vormessianische und messianische: die Worte stehen mit zu vieler Bedeutung: sondern Leben und Tod. Aber man darf sie nicht zu dogmatisch streng fassen, als wenn Christus gewisse Sünden schlechthin für unerlässlich gehalten habe, sondern entweder nur mit Beziehung auf die jüdische Vorstellung, dass der Tod versöhne (Jes. 22, 14: *οὐκ ἀφεθήσεται ὑμῖν — ἕως ἂν ἀποθάνητε*), oder die Sünde wird nachwirken zur Strafe (2 Makk. 6, 26: *οὔτε ζῶν οὔτε ἀποθανών* wird er der Strafe entgehen), oder — was das wahrscheinlichste (vgl. V. 36) ist — die Formel bedeutet: weder bei Menschen noch bei Gott wird er Vergebung erhalten.

V. 33—37 hat Matthäus allein. Etwas davon hat Luk. 6, 43—45, diese Rede mit der oben 7, 16 verbindend. Das Hervorheben der Schuld, welche auch nur in lästernden, bösartigen Reden liege, mag veranlasst gewesen sein durch die Entschuldigung, die gedenkbare oder wirklich gemachte, dass dieses ja nur Worte seien. Im Judenthum war dergleichen sehr natürlich, da dieses ja wesentlich auf Handlung, Werk gerichtet war. „Unwürdig, bösartig spricht nur wer dieses wirklich in seinem Inneren ist.“ — Viele, auch Kühnoel, Fritzsche, de Wette (aber dagegen ist der Zusammenhang bis V. 37), haben es auf Christus bezogen: Er könne nicht zugleich gut und doch im Dienste Satan's sein; *ποιήσατε* haben sie in der Bed. *ponite, judicate* genommen.

Nach unserer Erklärung, auf die **Juden** bezogen, sind die Imperativen V. 33 nicht eigentlich zu nehmen, sondern in sententiöser Sprache gebraucht, die Sätze gleich machend und zugleich betonend, für *ποιοῦντες* — *ποιήσετε*: wenn ihr euch gute Gesinnung verschaffen werdet, werden auch die Früchte gut sein, und umgekehrt. Der **Baum** ist für das Innerliche des Menschen, seine Gesinnung, gesagt; die **Frucht** bedeutet die Aeusserung überhaupt. „Denn immer richtet sich die Frucht nach dem Baum.“

V. 34 geht auf das Specielle über; also die **Rede** auch drücke aus, bezeichne das Innere, die **Gesinnung**. *Γεννήματα ἐχιδνῶν* 3, 7. „Wie könnt ihr Gutes sprechen, da ihr bös seid?“ Zunächst ist wieder hier davon die Rede, dass sie nicht gut **sein** könnten, da sie bös **redeten**. Von diesem Gedanken geht Christus sogleich auf einen anderen, verwandten über. *Ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος* u. s. w. *Περίσσευμα* 2 Kor. 8, 14: was überflüssig vorhanden. „Was innerlich überflüssig da ist, überströmt, spricht der Mund aus,“ also das Herrschende, die Gesinnung, nicht blos überwältigende Gefühle.

V. 35 giebt entweder ganz dasselbe mit V. 34 oder ist zugleich auf **Gedanken** bezogen (neben der **Gesinnung**). **Wie** es innerlich da ist, so spricht man es aus. „Aus dem guten Schatze giebt der Gute nur Gutes.“ Nach *τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ* hat der text. rec. *τῆς καρδίας*, was von der neueren Kritik nach den wichtigsten Zeugen verworfen worden ist.

V. 36 f.: Auch vor **Gott** wird die Rede zugerechnet, ob sie würdig und gütig oder das Gegentheil. *Ῥῆμα ἀργόν* = *πονηρόν* im Vorigen. Die negative Bezeichnung, *inutile, iners*, ist bedeutend gesetzt statt des positiven Begriffs. *Ἄχρηστον* Sir 16, 1; *ἀργοὶ κ. ἄκαρποι* 2 Petr. 1, 8. Also nicht gerade nur **zweck-bedeutungslose** Rede — wiewohl dieses hier auch ganz passend wäre, da ja von solchen Aeus-

serungen gesprochen wird, aus denen der Geist des Lebens erkannt werde — sondern verdorbene, schlechte. Die Steigerung des Verses besteht darin, dass auch vor Gott die Würdigkeit der Rede Bedeutung habe. Ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως 11, 22: vor göttlichem Gerichte. — Der erste Satz von V. 37 findet sich fast so Ps. 51, 4 (vgl. Röm. 3, 4): ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου, und er kann Citat sein; dann aber gewiss ein sehr freies: „es treffe auch so ein": denn dort ist es von Gott gesagt (mit seiner Rede behalte er immer Recht). Aber er kann auch blos als Berufung auf ein Sprüchwort hier am Schlusse stehen. „Der Mensch wird ja beurtheilt aus seinen Reden." Das δικαιοῦσθαι ist hier dem καταδικάζεσθαι entgegengesetzt und bezeichnet folglich blos: Recht behalten im guten Sinne.

Die folgende Erzählung V. 38—45 steht in der Hauptsache Mark. 8, 11—13 und Luk. 11, 29 ff. Bei dem Dritten steht sie vor dem über die Lästerung des heil. Geistes Gesagten. Das Wesentliche der Rede Jesu bei Matthäus kehrt wieder 16, 1—4, aber in anderem Sinn als hier.

V. 38. Ἀποκρίνεσθαι entweder wie 11, 25 oder so, dass sie mit Beziehung auf das eben Gesprochene geredet hätten. Nach V. 43 waren es, aber nicht im Innersten, Freundlich-Gesinnte. Also: sie wollten sich gern überzeugen; deswegen wünschen sie ein Machtzeichen. Vielleicht hat ihnen die geistige Uebermacht, wodurch die Wunderthaten Christi vornehmlich gelten wollten, nicht genügt. Aber sie verstehen unter diesem Zeichen eine grosse messianische Erscheinung, Darstellung. Kap. 16, 1 ff. ἐκ τοῦ οὐρανοῦ und hier auch Mark. u. Luk.; vgl. 24, 30. Διδάσκαλε — bei Johannes Ῥαββί — wie κύριε der allgemeine Ehrenname geistig bedeutender Männer. „Wir wünschen von dir ein Zeichen zu sehen." Σημεῖον, hier zuerst, ist nach hebräischem und allgemein griechischem (σῆμα Homer) Sprachgebrauch eine

ausserordentliche, Aufmerksamkeit erregende Erscheinung, nicht gerade (doch in manchen Stellen wohl) mit der Bedeutung: erweisende, beweisende, am wenigsten aber ist es ein Zeichen von Christi innerlicher, göttlicher Eigenschaft, in Geist und Gemüth (Paulus).

V. 39. *Μοιχαλίς*, auch Kap. 16 u. Jak. 4, 4, ist nicht überhaupt nur beschimpfendes Wort, sondern bedeutet nach althebräischem Bilde: von Gott abgewendet, ihm untreu. Es sind eben die, welche das *πνεῦμα θεοῦ* nicht zu erkennen vermochten. So im A. T.: Jes. 57, 3. Ps. 73, 27 (Bruch des Verhältnisses zwischen Gott und Volk). Es sind folglich Ungläubige, Unempfindliche für das Göttliche: dieselben, welche im Vorigen Lästerer des heiligen Geistes heissen. „Aber es wird ihnen kein anderes Zeichen gegeben werden als das Zeichen des Propheten Jona."

Und dieses wird nun V. 40 ausgeführt. Diese Ausführung aber hat Matthäus allein und zwar in dieser Stelle, nicht Kap. 16. Markus erwähnt Jona gar nicht, sondern sagt nur: sie sollen kein Zeichen erhalten. Doch eine Erwähnung des Propheten Jona hatte die Tradition hier sicher von Jesu; dafür bürgen die drei anderen Stellen. Es versteht sich, dass hieraus kein Beweis zu nehmen ist für den historischen Inhalt jener Sage der Schrift von Jona. — Aber dieser 40. Vers mit seiner Anwendung von Jona's Geschichte auf Jesus hat etwas Auffallendes. Die Verkündigung von Begräbniss und Auferstehung würde zu speciell, buchstäblich, eigentlich: und sie hängt weder mit der Anwendung jener Geschichte im Folgenden zusammen, noch mit der Veranlassung, ein Zeichen für diese Gegenwärtigen zu sein. Vgl. Baumgarten in *Rudelbach's Zeitschr. f. d. Luther. Theologie* 1841. 2, 1 ff. Friedrichsen *Ueberblick d. merkwürdigst. Ansichten v. Buche Jonas.* Altona (1817) 1841. Die Rede Jesu vom Zeichen Jona hat gewiss nur bedeuten

sollen: eine doppelte Beschämung für die ungläubigen Juden — kein Erzwingen der Ueberzeugung durch Wunder. Er (seine Sache) werde weggehen von den Juden und aufgenommen bei den Heiden: Beides war ja bei Jona geschehen. Der 40. Vers ist keine Interpolation, denn er ist immer gelesen worden. Die dunkele Rede Jesu erhielt nach dem Erfolge auch diese Deutung auf die Auferstehung, und sie wurde in der Tradition mit der anderen, richtigen aufgenommen. Johannes bemerkt solche hinzugekommene Deutungen 2, 21 and. Also: „Wie Jona im Leib des Seethiers war (*κῆτος* LXX Jon. 2, 1) drei Tage und drei Nächte hindurch.“ *Καρδία τ. γῆς* der *κοιλία τ. κήτους* entgegen. *Καρδία*, לב: Mitte, oft im A. T. Vom Innern der Erde ist es nicht gewöhnlich; hier ist es wahrscheinlich veranlasst durch *καρδία θαλάσσης* Jon. 2, 4. Drei Tage und drei Nächte ist altsprüchwörtlicher Ausdruck, 1 Sam. 30, 12 f. Hos. 6, 2 (am dritten Tage), welcher ungenau auf die Auferstehung Jesu angewendet wird, denn diese geschah nur nach einem Tage und zwei Nächten. Uebrigens konnte Jesus in seiner Anwendung vom Zeichen Jona auch dieses Bild, aber eben nur in einer ganz weiten Bedeutung, mitgebraucht haben, welches man dann auf seine Auferstehung anwendete.

V. 41 f. Der Erfolg vom Zeichen Jona, das er geben wolle: das Judenthum werde verdrängt, beschämt durch das Heidenthum. Vgl. 11, 21 ff.

Ἀναστήσονται und *ἐγερθήσεται* V. 42 sind nicht von der Auferstehung zu erklären (Fritzsche), sondern s. v. a. auftreten als Zeugen oder Schiedsrichter, *μετά*: gegen (Ps. 55, 19 and.). „Sie verurtheilen (Röm. 2, 27), denn sie haben sich bekehrt zu Jona's Predigt“ (also das *κήρυγμα* war hier die Hauptsache), *εἰς τὸ κήρυγμα*, sobald diese erfolgt war. Hinzuzuverstehen ist: diese aber haben sich nicht bekehrt. „Hier aber ist mehr als Jona.“ *Πλεῖον*

wie μεῖζον 12, 6. Hierdurch ist die Schuld Dieser grösser als die Jener. Natürlich wird nicht die Person Jona's gemeint, sondern seine Verkündigung. — Das zweite Beispiel aus der heidnischen Welt, V. 42, steht dafür da, dass die höhere Weisheit den Heiden mehr einleuchte als hier den Juden. Also σοφία neben κήρυγμα. „Die Königin von Mittag wird am Gerichtstage sich mit dieser Menschenart erheben und sie verurtheilen; denn sie kam vom Ende der Erde Salomo's Weisheit zu vernehmen: und hier ist mehr als Salomo.“ Wieder ist nicht die Person auf beiden Seiten gemeint, sondern: göttliche, nicht menschliche Weisheit. Νότος: Süden, *plaga australis*, Scheba, Saba 1 Kön. 10, 1. 2 Chron. 9, 1 (Alex., Vulg.). Der Name steht oft noch im A. T. von Arabien, und wahrscheinlich ist hier Sabäa (bei Griechen u. Römern) im glücklichen Arabien gemeint. Josephus *antiqq. jud.* 8, 2 allein deutet es auf Aethiopien. Πέρατα τῆς γῆς, nicht blos Palästina's, sondern es ist altsprüchwörtliche Formel vom Entferntesten, die insbesondere so vom heidnischen Lande gebraucht wurde. Ps. 2, 8. 61, 2.

Die Worte V. 43—45 sind ohne Zweifel (vgl. V. 45) auf dieselben Menschen gesprochen wie das Vorige. Sie hatten also einen Anschein von Glauben, welcher aber nicht in die Tiefe ging und an dessen Stelle, wenn er — und diess geschah leicht — verginge, das entschiedenste Gegentheil treten konnte, musste; denn nunmehr kommt der Vorsatz hinzu, anders zu sein, um sich vor sich und den Menschen mit dem Abfall zu rechtfertigen. — Paulus bezieht die Stelle auf dämonische Zustände: Rückfälle bei den Dämonischen. Möglich dass Lukas die Worte so genommen 11, 24—26 (die Rede steht vor dem Vorigen). Hier ist schon der Schluss dagegen: αὕτη ἡ γενεὰ πονηρά. In gleichem Sinne (der Rückfall im Guten — geistig oder im Willen — macht schlimmer als der vorige Zustand war) 2 Petr. 2, 20—22 u. Hebr. 6, 4—8.

Unsere Stelle ist auch darum merkwürdig, weil hier, in diesem durchgeführten Dämonenbilde, die Anbequemung in der Dämonenlehre ganz einleuchtend war.

Ἀκάθαρτον πνεῦμα (s. z. 10, 1) also hier Geist des Unglaubens. *Ἐξελθῇ* (*ἐξέρχεσθαι* = *ἐκβάλλεσθαι*): ausgetrieben wird. „Durchzieht er wüste Gegenden Ruhe suchend und findet keine.“ Dieses passt nur für das Bild und führt es ganz aus. Der Sinn ist: das nicht gründlich geheilte Gemüth verlangt nach dem alten Zustande zurück. *Ἄνυδροι τόποι* (*ἄν. γῇ* LXX Jes. 41, 19) = *ἔρημοι*. Die Wüste galt als Sitz der Dämonen; s. oben z. Kap. 4. LXX Jes. 13, 21. 34, 14. Tob. 8, 3. Bar. 4, 35. Apok. 18, 2. „Nun spricht er: ich will in mein Haus zurückkehren, von wo ich ausgegangen bin: und wenn er kommt, findet er es in Frieden, gereinigt und geschmückt.“ *Σχολάζειν*: *otiosum* (nicht *vacuum*) *esse.* 1 Kor. 7, 5. „In Frieden“ oder auch: offen. *Σαροῦσθαι* (*σάρος*, — *ον* — *scopae* — *σαίρειν*): gefegt werden. Also: das Dämonische wird nicht nur ohne Widerstand, sondern gern, mit Freuden aufgenommen. — V. 45. „Nun geht er und nimmt mit sich sieben andere Geister, noch schlimmer als er; sie kommen und machen dort Wohnung.“ Sieben Geister: sprüchwörtliche Formel vom schwer dämonischen Zustande, Luk. 8, 2 (sieben gute Geister Apok. 1, 5 and.). *Κατοικεῖν* wird gebraucht vom festen, bleibenden Aufenthalt. *Τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου*: der letzte oder der spätere Zustand. Die Formel ist auch sprüchwörtlich als Wahrnehmung oder als Grundsatz. 2 Petr. 2, 20. *Οὕτως ἔσται* u. s. w.: so wird es ihnen ergehen. — Erst die Dämonen allein, wie einschleichend, jetzt öffentlich und mit Gefolge. Das Böse, hier also der Gott abgeneigte Unglaube, wird übermächtig im Menschen.

Die folgende Erzählung V. 46—50 giebt Markus (3, 31—35) auch nach der Rede von der Sünde wider den Geist.

Lukas (8, 19 ff.) stellt sie anders. Entweder wollte die Tradition einen Contrast hineinlegen, wie Christus gegen die Ungläubigen und wie zu den Seinen gesprochen habe, oder auch diese, die Seinen (Joh. 7, 5), sollen zum Theil als Ungläubige dargestellt werden. Ja aus Mark 3, 31 f., wo die οἱ παρ' αὐτοῦ V. 21 gemeint sind, schliesst Paulus, dass jene von den Feinden zu Nachstellungen gebraucht worden.

„Mutter und Brüder standen draussen.“ Ἔξω nach 13, 1 gewiss: ausser dem Hause. So auch Markus. Bei Lukas könnte es scheinen, dass diese Scene im Freien gewesen; dann ἔξω = ausser dem Kreise. Λαλῆσαί σοι völlig unbestimmt; aber die Evangelisten denken wohl an Ansprüche, welche sie hätten geltend machen wollen (20, 18 ff.). Brüder Jesu sind hier nähere Verwandte als die Söhne des Alphäus; sie sind zu genau mit seiner Mutter verbunden. Siehe zu 10, 3. Der Name hat, wie gesagt, nicht eine und dieselbe Bedeutung in der evangelischen Geschichte. „Wer ist meine (eigentliche) Mutter und wer sind meine Brüder?“ Davon sogleich V. 49 f. die Ausführung. Diese seien es, und warum? Der Sinn ist aber nicht blos: sie sind mir so werth wie Mutter und Brüder, sondern: sie sind meine Verwandten und Lebensgenossen. Willen Gottes thun ist nicht lediglich (7, 21) Umschreibung des sittlich Guten, sondern der Theilnahme am göttlichen Gedanken, Plane, und an seiner Ausführung. Vgl. 10, 37.

Kap. 13 wieder ein bedeutendes Lehrstück bis V. 52. Nur Eine dieser Parabeln ist dem Matthäus eigen V. 24—30. Die meisten hat auch Markus 4, 1—34, Lukas an verschiedenen Stellen diese: 8, 4 ff. 13, 18 ff. Matthäus ordnet so, dass vier an das Volk, drei (V. 44 ff.) an die Jünger gesprochen werden. Dieses ist nicht unbedeutend: gewiss sollen diese als Sprüche engeren Kreises eingeführt werden. — Παραβολή wird in dem Sprachgebrauche der drei Evange-

listen (einzelne Stellen abgerechnet wie 15, 15: bildlicher Spruch — so Lukas oft — Luk. 4, 23: Sprüchwort, 14, 7: einzelnes Beispiel) mehr in hebräisch-jüdischer als in klassisch-griechischer Art gebraucht. Es ist der Maschal nach der Art, wie die jüdischen Schulen ihn gebrauchten, aber eigenthümlich in Kunst und Beziehung von Christus ausgeführt. „Darstellung geistiger, sittlicher Gedanken, Hergänge in der Form von Ereignissen im gewöhnlichen menschlichen Leben," um anzuregen und um das Grosse und Umfassende dem menschlichen Leben näher zu bringen. Die Parabeln Jesu haben alle die Stiftung und Entwickelung des göttlichen Reiches zum Gegenstande. Dieses erst klein, dann sich ausbreitend, zuletzt gross. Storr *de parabolis Christi.* Tub. 1779. 4, in s. *Opuscc. acad.* 1, 89 ss. Aug. Fr. Unger *de parabolarum Jesu natura, interpretatione, usu.* Lips. 1828. R. Eylert *Homilien über die Parabeln Jesu.* Halle (1806) 1819. Fr. Gust. Lisco *die Parabeln Jesu, exeg.-homil. bearbeitet.* Berlin 1832.

V. 1. *Οἰκία* schlechthin und der See dabei — in Kapernaum. *Ἐκάθητο* wie 5, 1: zur Lehre. V. 2: „das ganze Volk am Ufer hin" *ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν.* V. 3. *Πολλά* — bezieht sich eben auf das Folgende.

V. 4—9 erste Parabel, deren Deutung V. 18—23 folgt. Wie überall in diesen Parabeln, so wird auch hier das Wesen der Belehrungen Jesu in das rein Menschliche gesetzt. Um sie aufzunehmen, dazu wird weder grosse Geistesrüstung verlangt noch passiver Glaube, sondern reiner, guter Wille. Die Hindernisse des Aufnehmens sind nach der Parabel: Roheit des Gemüths (gar nicht beachten), Leichtsinn (Mangel an Tiefe des Sinnes und Gemüths), Verdorbenheit (schon entwickeltes Böses). Die Gegensätze dazu sind: Empfänglichkeit, Ernst, Lauterkeit. Vgl. Herder's *Homilie über das Gleichniss v. mancherlei Samenlande,*

in s. *Wkn z. Rel. u. Theol.* VIII. Der Erzählungston ist einfach. Dazu auch die Wiederholungen in den Worten *ὁ σπείρων — τοῦ σπείρειν — ἐν τῷ σπείρειν.*

Der Säende ist entweder Er oder überhaupt wer dieses Werk treibt. *Παρὰ τὴν ὁδόν* nicht: an die Strasse hin, sondern: neben den Weg hin, welchen der Säende ging; auf das nicht zur Saat bereitete Land. *Ἦλθε — καί*: sofort dieses geschehen. — V. 5. *Τὰ πετρώδη*, hier u. Markus: felsiger, nicht tiefer Boden. *Πολλὴ γῆ* s. v. a. *βαθεῖα.* „Hier ging es schnell auf." *Εὐθέως* in dieser uneigentlichen Bedeutung Joh. 13, 32 u. 3 Joh. 14. *Διὰ τό* — weil es keine Tiefe von Erde hatte. *Βάθος γῆς* nur stärker für *βαθεῖα γῆ.* — V. 6. *Ἡλίου ἀνατείλαντος* ist natürlich nicht vom Tagesanbruche zu verstehen (dagegen ist auch *ἐκαυματ.*), sondern vom höheren Steigen der Sonne im Jahre. So *ἀνατέλλειν τ. ἥλιον* Jak. 1, 11. *Καυματίζεσθαι*: gedrückt werden von der Hitze (Apok. 16, 8 f.). „Verdorrete, weil es keine Wurzel hatte." Dem Sinne nach dasselbe mit *διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς.* Aber dieselbe Ursache macht, dass es schnell aufgehe und dass es schnell verdorre. — V. 7. *Ἐπὶ τὰς ἀκάνθας*, bei allen Dreien (vgl. *ἀνέβησαν* im f. V.): dahin wo Saat, Keim des Unkrautes war. *Ἀκάνθαι* (27, 29) ist ein Wort weiterer Bedeutung. Jer. 4, 3: *μὴ σπείρειν ἐπ' ἀκάνθαις.* *Ἀνέβησαν* — unbestimmt ob mit dem Gesäeten (Luk. *συμφύεσθαι*) oder dass es dieses gar nicht habe keimen, aufwachsen lassen. „Erstickte es." — V. 8. *Καλὴ γῆ* (*καλὸν δένδρον* 12, 33): geeignetes, bereitetes Land. „Frucht: hundert-, sechzig-, dreissigfältig." Diess wahrscheinlich gangbare Abstufung der Fruchtbarkeit des Bodens. Obgleich nicht Alles gepresst werden darf, so ist doch (nach Scholz) selbst der hundertfache Ertrag im Volke des vormaligen Galiläa nicht unerhört. — V. 9. *Ὁ ἔχων* u. s. w. vgl. 11, 15: Erwägt, was ich meine.

Die Frage der Jünger V. 10 geht auf das *Volk*: Warum wird diesem in Parabeln gesprochen? Und so die Antwort V. 11—15; wenngleich die *Deutung* der Parabel V. 18 ff. an die *Jünger* gerichtet ist. Bei Markus und Lukas fragen die Jünger *für sich selbst*. Sinn der Antwort hier bis V. 15: „Es müsse dem Volke *so* gesprochen werden, weil die offene Wahrheit von ihnen gemisdeutet werden könne; aber durch ihre Schuld sei es so." Entweder ist dieses von der Misdeutung im Allgemeinen gesagt, ohne besondere Beziehung auf die gesprochene Parabel und überhaupt auf seine Parabeln, oder eine Misdeutung von *diesen* war nach zwei Seiten möglich: dass sie entweder das Himmel- = Messias-Reich, in *ihrer* Art verstanden, *sofort* hätten beginnen wollen, oder dass sie Jesum in dieser geistigen Art zu wirken gar nicht für den Messias geachtet hätten. — Die Rede ist natürlicherweise *allgemein* gesprochen; einzelne Tüchtige, Fähige sind durch sie nicht ausgeschlossen worden.

Ὅτι — diese Antwort auf *διάτι* wiederholt sich V. 13. Es liegt hier die Bedeutung im zweiten Satz, im *ἐκείνοις οὐ δέδοται*. Aber das zwiefache *ὅτι* führt zwei Gedanken ein, von denen der zweite den ersten genauer bestimmt: 1. jene fassen es nicht, 2. diess geschieht durch ihre Schuld. Markus 4, 12 und Lukas 8, 10 geben dieses Zweite allein als Antwort, und zwar als *Absicht* Christi nicht sehend zu machen. Der Sinn wird dadurch nicht anders; dort (b. Mark. u. Luk.): er spreche zu ihnen so, um sie die Schuld büssen zu lassen von ihrer geistigen Verwahrlosung. — *Δέδοται* 10, 19. 19, 11. 20, 23. *Von Gott* — nicht unmittelbar, sondern, wie 11, 25 die *ἀποκάλυψις*, sie haben es empfangen wie sie sind, geworden sind. *Μυστήρια* hier allein, aber bei allen drei Evangelisten. Ganz wie bei Paulus bezieht es sich auf die Ausführung des Rathschlusses Gottes in seinem Reiche. Der Plural bezeichnet die einzelnen Theile, Momente desselben.

Ἐκείνοις οὐ δέδοται hängt wohl nicht von *ὅτι* ab, sondern steht kräftiger als neuer Satz. Das, was den Aposteln das Erfreulichste war, steht zuerst; die eigentliche Antwort auf das *διὰ τί* wird sogar übergangen: — darum, weil jene es nicht rein aufzufassen vermögen, indem sie die Idee des göttlichen Reiches, *τὰ μυστήρια*, nicht kennen.

V. 12 enthält ein Sprüchwort, welches 25, 29 wiederkehrt. Dort wie hier ist das *ἔχειν* und *οὐκ ἔχειν* eine Sache des eignen Verdienstes und der eignen Schuld. Dort ist es von Tüchtigkeit überhaupt gesagt, welche man erworben hat: hier von geistiger Fähigkeit insbesondere. Auch gegeben und genommen werden ist nicht objektiv zu fassen (mehr so 25, 29, wo es bedeutet: zu grösserem Wirkungskreise gelangen), sondern psychologisch: geistig Fähige erhalten überall Stoff und Anlass zum Fortschreiten, Unfähige kommen sogar in dem zurück was in ihren Seelen liegt. Alles also kommt zum Gedeihen auf den Geist an. *Ἔχει* nicht gerade *aliquid* d. i. reichlich besitzen, sondern überhaupt besitzen. *Δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται*: ihm mehr und mehr gegeben. *Περισσεύεσθαι* 2 Kor. 9, 8. 1 Thess. 3, 12. „Von dem wird genommen, auch was er hat." Lukas: *ὃ δοκεῖ ἔχειν* — um den formalen (aber ganz sententiösen) Widerspruch im *ὅστις οὐκ ἔχει* und *ὃ ἔχει* hinwegzunehmen. Aber Christus meint nicht blos einen Schein des Besitzens, sondern ein wirkliches, aber nur äusserliches geistiges Besitzen.

V. 13—15 also vervollständigt oder verbessert das Vorige: es ist ihre eigene Schuld. Demnach (anders de Wette) ist gewiss *διὰ τοῦτο* mit *ὅτι* zu verbinden. „Darum spreche ich in Gleichnissen zu ihnen, weil sie doch schauend nichts sehen und hörend nichts vernehmen und begreifen." Das zweite *βλέπειν* und *ἀκούειν* bedeutet also das wirkliche, eigentliche Wahrnehmen, Erkennen. *Οὐδὲ*

συνιοῦσι gehört zu Beidem, zu *βλέπουσι* und *ἀκούουσι*. Dieselbe Formel „sehend nicht sehen" Jer. 6, 21 u. Ez. 12, 2. Aber der Hauptbegriff der Stelle, dass es durch ihre eigene Schuld so komme, war durch die Jesaianische gegeben, welche dieser Stelle zum Grunde lag und an die jeder Jude bei den Worten sogleich erinnert wurde. Zum Verständniss des Vorigen wird daher hier die prophetische Stelle beigesetzt. *Ἀναπληροῦται* hier allein, nur mit der Bedeutung: vollkommen erfüllt werden. Die Stelle ist Jes. 6, 9 f. und zwar ganz nach den Alexandrinern; sie wurde wahrscheinlich häufig gebraucht. Dort ist nicht von unverstandenen Lehren, sondern von Androhungen die Rede, und die Verstockung geschieht dort eben durch das Drohen. Ausserdem wird die Stelle citirt Joh. 12, 38—41 u. AG. 28, 25—27. *Ἐπ' αὐτοῖς* hat der text. rec., die neuere Kritik zieht *αὐτοῖς* vor: für sie, in Beziehung auf sie. *Ἀκοῇ* und *βλέποντες* wahrscheinlich äusserlich. *Βλέπειν* und *ἰδεῖν* stehen wie *videre* und *cernere* neben einander. — V. 15. „Denn so haben sie sich gemacht." *Παχὺς* und *παχύνους* steht auch bei den Griechen, wie *crassus*, *pinguis*, fühllos. „Der Sinn dieses Volkes ist fühllos, sie hören schwer — (noch bestimmter tritt aber die eigene Schuld im folgenden Satze hervor) sie mögen nicht sehen." *Καμμύειν* (*καταμύειν*): *connivere*, d. Augen verschliessen. *Μήποτε* u. s. w.: in der Absicht dass u. s. w. Zu diesem von ihnen Gewollten wird sarkastisch auch das *μὴ ἐπιστρέφειν* und *μὴ ἰᾶσθαι αὐτούς* hinzugesetzt. Sie mögen nicht umkehren, sie mögen nicht gerettet werden. Doch *ἰασῶμαι*, welches der text. rec. giebt, ist von der neueren Kritik (Lachmann) in *ἰάσομαι* verändert worden. Im Original ist die Stellung des Wortes zweideutig. Die Heilung ist dort die äusserliche, die Volkserrettung, hier (im Evang.) die innerliche, sittliche.

V. 16 f. ist ermahnend beigesetzt zu dem was V. 11 von

den Aposteln gesagt worden war. „Euch ist wenigstens reiche Gelegenheit gegeben worden zur Aneignung des Gottesreichs.“ *Βλέπειν* und *ἀκούειν* stehen, wie der folgende Vers zeigt, nur vom äusserlichen Sehen, Wahrnehmen. „Wohl euch, dass ihr in dieser Zeit steht.“ „Viele Propheten und Fromme (*προφ.* u. *δίκ* neben einander auch 10, 41) haben gewünscht diese Zeit zu sehen, und haben sie nicht gesehen.“ Dieselbe Rede hat Luk. 10, 23 f. in einem anderen Zusammenhange. Bei Markus fehlt sie. Vgl. über das Verlangen der Väter nach dieser Zeit Joh. 8, 56. 1 Petr. 1, 10 f. Hebr. 11, 13.

Nun V. 18—23 die Deutung an die Jünger. Denn *ὑμεῖς* geht doch wohl auf diese noch. *Ἀκούσατε*: vernehmt ihre Deutung. Dieser Begriff liegt entweder im *ἀκούειν*, *intelligere*, oder im *τὴν παραβολήν*, was sie eigentlich sei. *Ἐστί* im Folgenden ist nun immer: bedeutet; es ist geistig das, was materiell das ist. — Wir haben hier ein authentisches Beispiel für die rechte Auslegung der Parabeln; es zeigt, wie man die allgemeinen, leitenden Vorstellungen zu verfolgen hat, nicht die einzelnen Bilder. In der Form der Auslegung sind übrigens mehrfache Unregelmässigkeiten, wie schon bei 11, 16 bemerkt wurde; es fliesst immer in einander: was, woran, worin geschehen werde. Hier bis V. 23 werden Lehre und Menschen mit einander vermischt, im Folgenden von V. 24 an Himmelreich und was darin ist und geschieht. — Der allgemeinste Gedanke wird vorausgesetzt: Saat oder Lehre. Unbestimmt wird gelassen, wer der *σπείρων* sei.

V. 19. *Παντός* — gehört zu *καρδίᾳ*. „Aus eines Jeden Gemüth u. s. w.“ *Ὁ λόγος τῆς βασιλείας* = *εὐαγγέλιον τ. βασ.* 4, 23. *Συνιέναι* hier u. V. 23 nicht blos: verstehen, sondern auch: sich aneignen. *Ὁ πονηρός* Mark. u. Luk. *σατανᾶς*. Aber Satan personificirt nicht nur V. 21 Noth und

Verfolgung, sondern alle sittlich gefährlichen Einwirkungen des Lebens. „Raubt das in sein Gemüth Ausgesäete.“ *Οὗτός ἐστιν* —: ein solcher ist der Gesäete —, wie gesagt: für einen solchen passt, bei ihm findet Statt. *Παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς* wird also erklärt durch *μὴ συνιῶν*: Saat welche gar nicht in den Boden hineingelangt, *καταφάγεσθαι* durch *ἁρπάζεσθαι*: wegraffen.

V. 20 f. Die Aussaat auf Steiniges trifft ein, findet sich an dem. *Ὁ σπαρεὶς οὗτός ἐστι. Ἀκούων καὶ εὐθύς* — sogleich wie es hört. Die Willigen aber Leichtsinnigen werden bezeichnet. Je leichtsinniger desto williger. *Οὐκ ἔχει ῥίζαν* — das Bild ist in die Deutung herübergenommen: aber es war ja gewöhnlich in jedem Sprachgebrauche, wie *ῥιζωθῆναι* von Festigkeit Eph. 3, 18 u. Kol. 2, 7. *Πρόσκαιρος*, *temporarius* (2 Kor. 4, 18 vgl. Hebr. 11, 25), hier von Menschen (auch bei Markus): der Zeit unterworfen, entweder nur: kurze Zeit dauernd, oder: nach Umständen verändert. „Noth und Verfolgung des Wortes wegen.“ *Ὁ λόγος* = *ὁ λ. τ. βασιλείας* V. 19. *Σκανδαλίζεσθαι* (24, 18 u. 26, 31): sich zur Untreue verleiten lassen (anstossen zum Fallen; anderwärts: anstossen zum Tadel 11, 6). „Giebt das auf was ihm die Noth bringt.“

V. 22. *Ὁ τὸν λόγον ἀκούων* nicht auch (de Wette gegen Grotius) *μετὰ χαρᾶς λαμβάνων*, sondern nur äusserlich, ohne Theilnahme, nimmt er das Wort auf. „Die Sorge dieser Welt und die Täuschung des Reichthums erstickt das Wort und es bleibt ohne Frucht.“ Die im Menschen schon herrschend, mächtig gewordenen Neigungen lassen die Einwirkung ohne Erfolg, den in sie gelegten Keim ohne Leben, Entwickelung. *Μέριμνα* wie 6, 25 ff.: Sorge ohne Frömmigkeit. *Τοῦ αἰῶνος τούτου* (anders 12, 22) hier das äusserliche Leben. So Luk. 21, 34 *μέριμναι βιωτικαί.* Das *ἀπάτη τοῦ πλούτου* ist nicht s. v. a. *ἀπατῶν πλοῦτος*, sondern ganz

eigentlich Täuschungen des Reichthums, der sittlich nachtheilige Einfluss desselben; denn ἀπάτη ist nicht die Unsicherheit (πλούτου ἀδηλότης 1 Tim. 6, 17), sondern entweder Bethörung oder Verführung (ἀπάτη ἁμαρτίας Hebr. 3, 13; ἐπιθυμίαι ἀπάτης Eph. 4, 22). Συμπνίγειν = ἀποπνίγειν V. 7. Auch Markus und Lukas wechseln zwischen beiden. Ἄκαρπος: ohne Gedeihen.

V. 23. „Nicht nur hörend, sondern — „oder:" wie hörend so bei sich aufnehmend." Die Frucht (anders V. 22) bezeichnet die sittliche Tüchtigkeit oder auch die Erfolge für die gute (evangelische) Sache. Diese Frucht zwar bei den Einzelnen verschieden nach der Fähigkeit und den Verhältnissen, doch gleich gut und mannichfach.

V. 24—30. Eine andere Parabel. Ihre Deutung, dem Matthäus eigenthümlich, folgt V. 36—43. Von den Erfolgen seines Werks in den Einzelnen geht diese Parabel auf die im Grossen über. „Vom Anfang werden sich viele Unlautere, Unwürdige (vgl. βιασταί 11, 12) mit seiner Sache vereinigen; diese werden erst allmälig ausgeschieden werden können." Zunächst hat zwar die Parabel ihren Sinn in den Zeiten und Verhältnissen bei Begründung der neuen Sache, und das Böse sind in ihr Menschen, Personen. Doch lässt sie eine Anwendung zu auf die Nothwendigkeit der Duldung im Leben oder auch auf das Bestehende des Bösen neben dem Guten in der Welt. Vgl. Töllner *Verm. Aufss.* 1. 1, 154 ff.: *die Lehre von der bessern Welt die Lehre Christi* u. s. w.

V. 24. Παρέθηκεν wieder V. 31 (2 Tim. 2, 2), nicht: vorlegen (wie zur Prüfung), sondern vortragen. Ὡμοιώθη (18, 23. 22, 2. 25, 1) = ὁμοία ἐστι V. 31: gleicher Art, Gestalt. Ueber die Unregelmässigkeit ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ siehe oben bei V. 18. — „Es geschieht bei der Stiftung des Himmelreichs, wie wenn" u. s. w.

Καλὸν σπέρμα: reiner Fruchtsame. Das *ἐν τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους* V. 25 soll nicht die Nachlässigkeit oder Täuschung der Menschen auf diesem Acker bezeichnen (nicht *δοῦλος*, sondern *ἄνθρωπος*), vielmehr ist es blos Umschreibung der Nacht; diese aber gehört mit zum Bilde des Satan. Ebenso jene Formel Hiob 33, 15. *Ζιζάνια* (griech. *αἶρα*, arab. *Zivan*, syr. *Sevanin*, talm. *Sonin)* ist ein Wort morgenländischen Ursprungs, ob es nun hier ein giftiges Gewächs (*lolium*, Lolch) oder nur ein überhaupt nachtheiliges (*triticum adulterinum*, Afterwaizen) bedeuten solle. Jedenfalls ist es ein im Allgemeinen, ehe es Frucht entwickelt, der ächten Saat sehr ähnliches Gewächs. Diess ist für den Sinn nicht unbedeutend; es drückt aus, dass im Einzelnen oder im Ganzen das Lautere und Unlautere anfangs schwer zu unterscheiden sei. „Streute solches aus.“ *Καὶ ἀπῆλθε* — dieses soll wohl das Unbemerkte bedeuten.

V. 26. „Als die Saat (*χόρτος* 6, 30) aufgegangen war und Frucht schaffte.“ *Καρπός* sind nicht blos Aehren, sondern Körner in ihnen. *Ἐφάνη*: wurde sichtbar, kenntlich. — V. 27. *Προσελθόντες*: zu ihm tretend; also geflissentlich, eifrig. *Οὐχί* — nicht zweifelnd, sondern: du hast ja doch. *Ἔχει* näml. *ὁ ἀγρός*. Sinn: Innerhalb der Anstalt des guten Geistes kann sich das Böse nicht entwickeln; es wird hineingebracht. — V. 28. *Ἐχθρὸς ἄνθρωπος* ist nicht gerade Feind von einem, sondern ein Fremder, Einer ganz anderer Art. „Sollen wir — Nein, damit ihr nicht, indem ihr das Unkraut leset, zugleich das Getraide ausrottet.“ Kenntlich war es nun (V. 26), doch in den Wurzeln verschlungen mit dem Guten. — V. 30. „Lasst sie beide zusammenwachsen (*συναυξάνεσθαι* ist rec.; Schulz *οὖν αὐξάνεσθαι*: die Bedeutung des *συν* läge dann im *ἀμφότερα*) bis zur Aerndte. Dann (*ἐν καιρῷ*: wenn es dazu kommt) sage ich den Schnittern: Sammelt —, bindet es zu Büscheln — verbrennen — sam-

melt in meine Scheuer" (3, 12 *συνάγ. εἰς τ. ἀποθ.*). Aerndte ist in den Parabeln Jesu die Zeit der Entwickelung und Entscheidung seiner Sache. Wenn diese also bestimmter in die Welt hereintreten werde, müsse es sich zeigen, wer würdig und lauter sei. Und wer es nicht sei, der werde aus jener Sache verdrängt werden.

Die beiden folgenden Parabeln V. 31—33 (Luk. 13, 18—21) bezeichnen die äusserliche Entwickelung, Zukunft seiner Sache, des göttlichen Reiches. „Gering, unscheinbar, sei sie für die ganze Welt bestimmt." Die erste Parabel geht mehr auf das Umfassende, die zweite mehr auf das Durchdringende der christlichen Sache.

V. 31. Senfstaude, auch 17, 20 ein Bild für das Gedeihen, Wachsen des Grossen aus Kleinem. Die Senfstaude wächst in Syrien oft zum kleinen Baum (*δενδρολάχανον*). Bei den Rabbinen ist sie mehr nur ein Bild des Kleinen überhaupt. Aehnlich wird die Cedersprosse zum Baum Ez. 17, 23. Kleines und Grosses bezeichnet in den Parabeln die geistige Kraft und ihren Erfolg. Hier findet sich nicht die Unregelmässigkeit wie V. 24. *Ὁμοία ἐστι* u. s. w. ist ganz eigentlich zu fassen: das Himmelreich ist gleich einem Senfkorne, welches Einer u. s. w. — V. 32. „Das kleinste Saatkorn aber, wenn es aufgewachsen ist, ist grösser als alles Kraut." *Λάχανα* (auch in d. Parall. b. Mark.) = *olera*, essbare Kräuter. „Baum, in dessen Zweige die Vögel nisten." Diess gangbare Beschreibung des umfangreichen Baumes, vgl. Dan. 4, 8.

V. 33. *Ζύμη* ist Bild des geistig Durchwirkenden. Hier allein, aber bei den Dreien, ist die *ζύμη* (Sauerteig) Bild von etwas Reinem, Gutem. Sonst wird es von dem verderblich Durchwirkenden gebraucht: 16, 8 vgl. 11 f. 1 Kor. 5, 6. Gal. 5, 9. In der Ausführung des Bildes darf nicht das Einzelne zu sehr festgehalten werden. „Ein Weib nahm und

barg (*ἐνέκρυψεν*, And. *ἔκρυψεν*, mengte, Ez. 4, 12) in drei Sata (ein grösseres Mass, nach Josephus *antiqq. jud.* 9, 2 = 1½ römischen Modius; es ist ein jüdisch-griechisches Wort, סְאָה, auch Joseph. *σάτον* nach der syrischen Form סָאתָא) Mehl, sodass das Ganze gesäuert wurde." Also: das Himmelreich ein Geist, welcher weithin und verändernd die Welt durchdringt. Die Dreizahl findet sich nur zufällig in einer Erzählung Gen. 18, 6.

V. 34 f. hat auch Markus 4, 33 f., jedoch ohne das Citat. Es entspricht dem V. 11 ff. Gesagten.

Αὐτοῖς, den *ὄχλοις* überhaupt, gewiss nicht blos diesen oder jetzt. De Wette nimmt ohne Grund an, diese Behauptung sei aus einer Sammlung wiederholt, in welcher nur Parabeln gestanden hätten. Volksreden anderer Art geben ja wirklich die drei Evangelien nicht. Vgl. V. 11. — Wieder wird V. 35 ein prophetisches Wort beigefügt, wie gewöhnlich am Schlusse von Abschnitten. Vor *τοῦ προφήτου* stand im kirchlichen Alterthum oft *Ἡσαΐου*. Porphyrius bei Hieronymus sprach schon darüber. Es war aus V. 14 fälschlich in unsere Stelle hereingekommen, denn der Ps. 78, dessen 2. Vers hier angeführt ist, wurde im Judenthume stets dem Assaph beigelegt. Hieronymus und Paulus meinen, ursprünglich habe hier *Ἀσάφου* oder *Ἀσάφ* gestanden; Storr (*de sensu hist.* in *Opuscc. acad.* 1, 83) dagegen glaubt, die Stelle sei aus einem verloren gegangenen Buche des Jesaia, vornehmlich da der Sinn hier ein ganz anderer sei als dort im Psalm. Aber *προφῆται* heissen im weitern Sinne alle heiligen Schriftsteller, hier vielleicht fast wie *vates* von Dichtern. So heisst wirklich Assaph 2 Chron. 29, 30. Das Original: die Begebenheiten des Volks will ich in kunstreicher, dichterischer Rede (vgl. 49, 4) darstellen. Hier: in Gleichnissen darstellen den vom Anbeginn verborgenen Gedanken, Plan Gottes. Ganz so redet der Apostel Paulus vom *μυστήριον*

Röm. 16, 25 and. Nur der erste Satz ist nach der alexandr. Uebersetzung. *Κεκρυμμένα ἀπ' ἀρχῆς*: die göttlichen Gedanken bisher unbekannt. *Ἐρεύγεσθαι*: ausströmen, in Fülle aussprechen (Ps. 19, 3 and.). Nach dem, was bereits oft gesagt, liegt die Schwierigkeit in diesen wesentlichen Abweichungen der Citate vom Urtext. Jene heiligen Schriften wurden ja aber blos als heilige Spruchsammlungen angesehen und gebraucht.

V. 36. *Ἀφεὶς* mehr wohl: sich von ihnen entfernend. *Φράζειν*: *enarrare* 15, 15. LXX Hiob 6, 24. 18, 1. *Παραβολὴ τῶν ζιζανίων* wie V. 18 *παρ. τοῦ σπείροντος*. Diese Auslegung, welche auch blos Matthäus (bis V. 43) hat, geht mehr in's Einzelne als die vorige. *Ὁ κόσμος* ist die Menschenwelt. Kinder des Reichs, anders als 8, 12, sind diejenigen welche ihrer Gesinnung nach hineingehören. Kinder des Bösen, gewiss vom *ὁ πονηρός*, Satan (Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 10), sind diejenigen welche mit ungöttlichen Sinne zur Sache kommen. Doch hier mit besonderer Bedeutung. Satan ist der Säende, also die *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ* die von ihm ausgestreute Saat.

Das Folgende geht bis V. 43 in messianische Formeln über. Diese konnten aus dem jüdischen Leben vorausgesetzt werden. Das sie nicht eigentlich zu nehmen seien, deutet V. 43 ausdrücklich an durch die wiederholte Formel: *ὁ ἔχων* u. s. w. S. z. 11, 15. Sie sind auch zu gehäuft und zu sinnlich, um eigentlich gefasst werden zu können. Aber die wahre Deutung konnte aus dem Sinn der übrigen Reden leicht abgenommen werden. Die Stellung, in welcher diese Bilder hier erscheinen, ist über ihren Sinn auch anderwärts sehr belehrend.

V. 39. „Die Aerndte ist der Zeiten Ende, die Aerndtenden, Schnitter, sind die Engel.“ *Συντέλεια τοῦ αἰῶνος* 24, 3. 28, 20. Hebr. 9, 26; *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* 1 Kor.

10, 11. Es ist die Bezeichnung der Zeitepoche, in welcher die alte Zeit, οὗτος αἰών, zu Ende geht und die messianische Zeit, μέλλων αἰών, beginnt. Bei Christus ist es eben die Entscheidung, das Hervortreten seiner Sache, der Uebergang in die neue Zeit. Engel sind hier nicht überhaupt nur das Bild des göttlichen Waltens, Wirkens — in unserer abstrakten Sprache göttliche Kräfte — sondern sie werden noch in besonderer Beziehung erwähnt, als Begleiter des Messias bei seiner Erscheinung; vgl. V. 49 u. 24, 31. Also: die Aerndtenden sind die Kraft Gottes, welche in dieser Epoche mächtig sein wird.

Sinn der folgenden Bilder bis V. 43: Sammeln und Verbrennen des Unächten, Herrlichkeit des Aechten. Dann werden die Aechten und Unächten erkannt werden, wenn Alles zur Entscheidung drängt; jene werden zur Herrlichkeit des göttlichen Reichs aufgenommen, diese ausgeschieden werden.

V. 40. *Κατακαίεται* hat der text. rec., die neuere Kritik zieht *καίεται* vor. Doch dieses ist vielleicht nur Verbesserung, gerade weil, wie Kühnoel sagt, kein Verbrennen gedenkbar schien für das hier Bedeutete, die zerstörenden Menschen. — V. 41. *Τὰ σκάνδαλα* von Menschen auch 16, 23 gesagt. *Ποιοῦντες ἀνομίαν*: selbst das Böse thuend. Es ist entweder mehr als *σκάνδαλα*, da Aergerniss ja auch von dem ausgehen kann der es nicht will, oder weniger: nur selbst thuend, nicht verführend. — V. 42. Das Werfen in das Feuer (s. z. 5, 22) bezeichnet hier nicht blos Strafe, sondern Ausscheidung. Joh. 15, 6 *συνάγ.* — *εἰς πῦρ βάλλ.* ebenso, im Bilde der Reben. *Κάμινος τ. πυρός*: brennender Ofen, noch Apok. 1, 15 u. 9, 2. *Ἐκεῖ ἔσται* s. z. 8, 12. Dort werden sie reuig, neidisch (*βρυγμὸς ὀδόντων*) über ihr Unheil, über das Heil der Frommen sein können. — V. 43 nach Dan. 12, 3 vgl. Weish. 3, 7 u. Apok. 2, 28. Das

Lichtstrahlen ist dem Feuerbrennen entgegengesetzt. „Leuchten in ihres Vaters Reich (dieses ist nämlich dann gestiftet) wie die Sonne."

V. 44—50. Drei Parabeln an die Jünger. Matthäus hat sie allein. In ihnen werden drei Regeln gegeben: die Jünger sollen 1. allen Besitz aufgeben für das göttliche Reich, 2. Alles gering achten gegen dieses, 3. unbekümmert darüber sein dass sie vom Anfange herein viele unwürdige Genossen haben würden. Die βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist in der ersten und zweiten Parabel ein Gut, nämlich Etwas für die Jünger, ein Beruf für sie, in der dritten ist sie die Gemeinschaft. Die dritte Parabel ist ähnlich der V. 24 ff., nur vorgetragen in Bezug auf die Jünger, wie sie diese Vermischung anzusehen hätten.

V. 44. „Einem in einem Acker verborgenen Schatze, welchen Einer, der ihn fand, wieder verbarg." Ἔκρυψε ist so zu nehmen, denn es ist auf Ein Subjekt mit ὑπάγει und dem Folgenden zu beziehen. Fritzsche bezieht es auf einen Anderen, als Erklärung des κεκρυμμένῳ: verborgen, indem ihn Einer verborgen hatte, der ihn gefunden. Das κεκρυμμ. deutet ohne Zweifel auf die κεκρυμμένα, μυστήρια, hin V. 35; das Wiederverbergen steht ganz natürlich, da es ja nicht sein Acker war und er den Schatz doch besitzen wollte. Auf das Verhüllen vor Anderen (V. 11 ff.) will dieses κρύπτειν wohl nicht anspielen. Hier wird die geistige Pflicht sogar mit etwas verglichen, was im bürgerlichen und sittlichen Leben nicht als recht gelten konnte. Ὑπάγει ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ — auch wenn αὐτοῦ gelesen wird, ist es auf den Mann zu beziehen, nicht (Beza, Fritzsche) auf θησαυροῦ. Aber ὑπάγει soll das unverzügliche Hingehen bedeuten, darum steht es mit ἀπὸ τ. χαρᾶς zusammen: freudenvoll geht er sofort —; ἀπὸ χαρᾶς wie ἀπὸ φόβου 14, 26. Das Alles

verkaufen spielt natürlich auf das πάντα πωλεῖν an, welches Jesus seinen Jüngern zur Pflicht machte; vgl. 19, 21.

V. 45 f. Wieder die Unregelmässigkeit: „das Himmelreich gleich einem Manne," für: es erinnert an einen solchen — es geht bei ihm zu wie wenn Einer —. Perle war schon 7, 6 Bild des geistig Werthvollen im Evangelium. Sprüchw. 8, 10 f. Für ὃς εὑρών im text. rec. liest die neuere Kritik εὑρὼν δέ. „Eine kostbare gefunden — ging er und verkaufte Alles was er besass und erhandelte sie." Der Sinn wie gesagt: Alles gering achten gegen das evangelische Gut.

V. 47 ff. Bild des Fischfanges für das Versammeln der Menschen zum Reiche Gottes. Vgl. 4, 19. „Einem Netze, das ausgeworfen — von allen Gattungen umschliesst." Σαπρά kann sich auch auf Fische beziehen, und Alles führt darauf. Paulus und Kühnoel deuten es auf andere Dinge, die in's Netz gekommen. Die Deutung ist beigesetzt nach V. 41 f. „Wenn sich die Sache entschieden haben wird, werden die Guten und Schlechten schon geschieden werden."

V. 51. Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς lässt die neuere Kritik weg; doch es ist nothwendig, weil eine neue Rede beginnt. Συνήκατε —: daraus ist nicht zu nehmen, dass diese Parabeln nur zur Prüfung oder Uebung der Jünger vorgetragen worden seien. — V. 52. Διὰ τοῦτο: weil ihr dieses verstanden habt. Nicht (de Wette): weil ich in Parabeln spreche; denn der Sinn des Folgenden geht nicht auf ihn, sondern auf seine Jünger. Es ist wieder eine Parabel. „Wenn sie solche Einsicht hätten, so würden sie auch selbst in jeder Art, Form zu lehren verstehen." Πᾶς γραμματεύς ist dem Beisatze (μαθ. τῇ βασ. τ. οὐρ.) nach nicht allgemein zu nehmen, sondern von seinen Jüngern, welche sich für das göttliche Reich, für dessen Verkündigung, bilden sollten. Γραμματεύς, סֹפֵר, Schriftkundiger, Lehrer. Von den Jüngern wieder 23, 34 gebraucht. Μαθητευθείς 28, 19.

AG. 14, 21. Act. *μαθητεύειν τινι* 27, 57. Der unbestimmte Dativ *τῇ βασιλείᾳ τ. οὐρανῶν* — um ihm anzugehören — bedeutet hier: Lehrer desselben zu sein. Der textus receptus hat *εἰς τὴν βασ. τ. οὐρ.*, Lachmann *ἐν τῇ βασ. τ. οὐρ.* „Gleicht einem Hausherrn (10, 25), welcher aus seinem Schatze Neues und Altes (näml. auf gleiche Weise) ausgiebt.“ *Ἐκβάλλειν* 12, 35. *Καινὰ* — *παλαιά*, nicht *βρώματα* oder *σκεύη*, sondern Münze. „Alles ohne Unterschied, jede Lehrform also, wenn sie zum Zwecke führe, sei anwendbar.“ Das Neue und Alte bedeutet Eigenthümliches und Jüdisches. Aber das Jüdische wird hier wohl nicht in die Parabelform gesetzt, sondern in solche Reden wie V. 39 ff., vgl. V. 43; also hier deutet Jesus auf die Anbequemung in den messianischen Bildern hin.

Die Erzählung V. 53—58 scheint dasselbe Ereigniss darzustellen, von welchem Mark. 6, 1 ff. und Luk. 4, 16 ff. sprechen. Aber der Zeit nach stimmt nur Markus überein. Lukas hat sie bei dem Verlassen Nazaret's als Wohnorts, von welchem 4, 13 die Rede war. Vgl. Joh. 4, 44.

V. 53. *Ἐγένετο* — *ἐτέλ. λόγους* wie 7, 28. *Μεταιρεῖν* 19, 1. *Ἐκεῖθεν*, aus Kapernaum. — V. 54. *Πατρίς* steht auch bei den anderen drei Evangelisten von Nazaret. *Ἐκπλήττεσθαι* 7, 28. *Δυνάμεις*, gewiss auch hier Wunderthaten. Von dort geschehenen ist nicht die Rede. Also sprechen die Nazarener wohl nur von Hörensagen. Aber sie sehen solche *δυνάμεις* als etwas an, was menschlicherweise, jedoch nur von Menschen gewissen Charakters, geistigen Ranges geschehen könne (12, 27). — V. 55. *Ὁ τοῦ τέκτονος υἱός* (Luk. 3, 23 *ὡς ἐνομίζετο*), Mark. *ὁ τέκτων*, Sohn und Lehrling; dieses wohl gewöhnlich beisammen (Paulus). „Heisst nicht seine Mutter Maria und seine Brüder Jakobus, Joses, Simon und Judas?“ Entweder werden diese Personen als Leute geringern Ranges aufgeführt, bei denen so Etwas

nicht gefunden werden könne, oder die Nazarener wollen blos ihre Bekanntschaft mit seinen Verhältnissen zeigen, dass ihnen also Nichts höherer Art hätte entgehen können. Für uns beweisen diese Reden nur, dass Jesus zu Nazaret in keiner Verbindung mit jüdischen Schulen gestanden habe. Der zweite Name Ἰωσῆς wird sehr verschieden gelesen, weil er selten war. Einige Handschriften haben Ἰωσήφ (auch Lachmann), andere Ἰωάννης. Jener Name ist wahrscheinlich gleich Joschia, Josias; vgl. Luk. 3, 29 u. AG. 4, 36. Diess sind hier wohl dieselben Geschwister (vom engeren Familienbande) wie 12, 47; dagegen die Geschwister V. 56 (πᾶσαι) es wohl im weiteren Sinne sind (Anverwandte). — Ἐσκανδαλίζοντο wie 11, 6. Die Erscheinung Jesu war ihnen verächtlich.

Die Rede Jesu V. 57, auch Joh. a. O., ist sprüchwörtlich. Hier ist sie noch bedeutender ausgedrückt: „Nirgends sonst ist er ohne Ehre als" u. s. w. Prophet bezeichnet hier einen Mann höheren Geistes überhaupt. Im Sprüchwort hat der Satz vielleicht etwas Anderes bedeutet. Hier: in seiner Nähe und in den gemeinen Lebensverhältnissen beachtet man nur sein Aeusserliches.

V. 58. *Δυνάμεις* gewiss wie V. 54. *Οὐκ ἐποίησε*, Mark. *οὐκ ἠδύνατο ποιῆσαι.* Hier wie dort ist es zweifelhaft, ob der Sinn: er unternahm keine, weil die Menschen entweder nicht würdig oder nicht empfänglich waren — oder: man suchte keine bei ihm — oder: sie gelangen nicht bei ihm. Denn die Wunder setzen Glauben voraus. In jedem Falle sind solche Stellen entscheidend für die Aufrichtigkeit und Lauterkeit der evangelischen Berichte.

Kap. 14, 1 f. wird erst V. 13 fortgesetzt; eingeschaltet ist V. 3 — 12 der Tod des Täufers. Auch Markus 6, 14 ff. verbindet die beiden Erzählungen, doch führt er das hier V. 1 f. Berichtete weiter aus und giebt nicht das hier V. 13 Beigefügte. Lukas 9, 7—9 hat blos das was hier V. 1 f.

steht. Die Gefangenschaft des Täufers wurde schon oben 4, 12 erwähnt.

V. 1. Ἀκοὴ Ἰησοῦ wie 4, 24. Nichts Unwahrscheinliches übrigens ist in dieser späten Kunde des Antipas von Jesus, wenn er auch nicht (Grotius) eben in Rom gewesen wäre; denn seine eigentliche Reise nach Rom fällt in frühere Zeit, vor seine Verbindung mit Herodias (Joseph. *antiqq. jud.* 18, 6). Man muss auch die ἀκοὴ wohl von einem grösseren und dauernden Rufe verstehen. — V. 2. Παῖδες ist die gewöhnliche Bezeichnung von Königsdienern. 1 Sam. 16, 17. 1 Makk. 1, 8. „Johannes ist auferstanden von den Toden und darum wirken Wunderkräfte in ihm.“ Δυνάμεις hier Wunderkräfte (Scholz nach Eph. 1, 21 Geister: so wohl nicht im gemeinen Sprachgebrauche). Johannes der Täufer hatte keine Wunder gethan nach Joh. 10, 41. Aber der Sinn liegt auch hier nicht im Namen des Johannes, sondern im Wiederkehren von den Todten; darauf bezieht sich διὰ τοῦτο. Es ist der alte Volkswahn, dass abgeschiedene Geister (denn von solchen ist die Rede, nicht von wandernden: die Lehre von der Seelenwanderung lässt sich nicht nachweisen als Volkslehre in der Zeit Jesu) höhere Kräfte besässen und auf Erden also Wunder thun könnten. Lukas a. O. legt diese Rede nicht dem Herodes, sonders seinen Umgebungen bei. Unwahrscheinliches liegt Nichts darin, dass Herodes so gesprochen, wenn er auch Sadducäer gewesen, wofür Matth. 16, 6 und Mark. 8, 15 nicht entschieden zeugen. Denn Unglaube und Gespensterfurcht waren ja gewöhnlich beisammen. Andere haben die Rede für spöttisch gehalten.

V. 3. Κρατήσας — ἔδησε — ἔθετο und alles Folgende bis V. 12 ist in der Bedeutung des Plusquamperfectum zu nehmen: es war dieses geschehen. „Der Herodias, des Weibes seines Bruders Philippus“, nicht des Tetrarchen (2, 22. Luk. 3, 1), sondern eines verstossenen und enterbten Soh-

nes Herodes des Grossen. Bei Josephus (*antiqq. jud.* 17. 1, 2 u. *de bell. jud.* 1. 30, 7) heisst dieser Philippus durchaus nur Herodes. Herodias war die Enkelin Herodes des Grossen durch Aristobulus. Ihretwegen verstiess Antipas seine Gemahlin, eine Tochter des Araberfürsten Aretas (Jos. *antt. jud.* 18. 5, 1). Οὐκ ἔξεστι — das gewöhnliche Wort für gesetzlich Verbotenes (12, 2). Die Ehe mit des Bruders Frau war, selbst wenn sie Wittwe war, verboten (3 Mos. 18, 16. 20, 21); ausgenommen war die sogenannte Leviratsehe, wahrscheinlich ein uralter Volksgebrauch (5 Mos. 25, 5). Hier kam die Verletzung des Bruders hinzu. — Es wird ein Gespräch mit dem Täufer vorausgesetzt, wie Luk. 23, 8, aus Neugierde. Hier zeigt sich des Täufers prophetische Offenheit, ähnlich der des Elia gegen Ahab 1 Kön. 18, 17 f. Nach Josephus *l. c.* 18. 5, 2 nahm Antipas ihn gefangen aus Eifersucht wegen seiner Gunst und seines Einflusses im Volke. — V. 5. Θέλων = καίπερ θ. wie Röm. 9, 22. „Sie hielten ihn (im Volke) als einen Propheten." Ἔχειν τινά Phil. 2, 29. Dieselbe Formel von Johannes 21, 26 und von Jesus 21, 46. Ueber die Sache vgl. oben 11, 9 f. Hiermit stimmt unleugbar überein Josephus: das Unglück des Herodes im Kriege mit Aretas sei seinem Frevel gegen Johannes zugeschrieben worden.

V. 6. Γενέσια (ἡμέρα γενέσεως Gen. 40, 20) gewiss Geburtsfeier, wenngleich bei den Griechen γενέθλια (auch 2 Makk. 6, 7) geheissen. Bei ihnen, schon bei Herodot *hist.* 4, 26, bedeutet τὰ γενέσια Todtenfeier, die Feier der γένεσις, Endlichkeit, Vergänglichkeit. Josephus und Philo haben γενέσιος ἡμέρα, ἑορτή. Das γενέσιος so gebraucht ist klassisch, nur nicht, wie gesagt, τὰ γενέσια. Andere (wahrscheinlich auch Luther: Jahrestag) übersetzen *natales imperii,* Jahrestag des Regierungsantritts (Juden: Genusia). Jene Bedeutung liegt näher. Statt ἀγομένων ist

beglaubigter γενομένων. Lachmann: γενεσίοις δὲ γενομένοις ganz unverbunden. Die Tochter der Herodias und des Philippus, später Gattin des Tetrarchen Philippus, hiess Salome. Vgl. Joseph. *l. c.* 18. 5, 4. — Die ganze Schilderung ist darauf angelegt, das Unwürdige der ganzen Sache und das darzustellen, dass der Täufer das Opfer für solche Zustände geworden sei. Aehnlich war das Verhältniss der byzantinischen Kaiser zu den kirchlichen Männern. Wir erinnern an das Geschick des Chrysostomus. — Ἐν τῷ μέσῳ, Mark. 14, 60 εἰς τὸ μέσον: öffentlich. Wie auch ὀρχεῖσθαι genommen werde (Paulus: pantomimische Tänze): es war — selbst die Theilnahme an Gelagen — gegen die allgemeine Sitte, auch die römische. Es gehörte nur für Sclavinnen.

V. 7. Ὁμολογεῖν (7, 23): zusichern. — V. 8. Προβιβάζεσθαι — bei Mark.: sie ging zur Mutter. Hier: es sei Alles dafür angelegt gewesen. Die Form der Bitte, ihr Etwas zu geben, war durch die Art des Versprechens V. 7 bestimmt. — V. 9. Ἐλυπήθη (nicht streitend mit V. 5), mag man es von Schmerz oder Furcht (Kühnoel: Zorn) erklären. Διὰ τ. ὅρκους κ. τ. συνανακειμένους — das Zweite bestimmt das Erste genauer: des Eides wegen, weil er ihn vor Anderen geschworen hatte. — V. 10. Πέμψας ἀπεκ. wie 2, 17.

Es liegt in der Erzählung der Evangelisten nicht, dass dieses Ereigniss mit dem Täufer an demselben Orte geschehen sei, an welchen V. 1 f. gehörte, nämlich in Tiberias, der Residenz des Antipas. Aber gewiss hängt V. 3—12 eng zusammen, und die Tödtung des Johannes geschah nicht (Fritzsche, Meyer) in einer späteren Zeit als das Versprechen gegeben. Demnach ist kein Widerstreit zwischen dem evangelischen Berichte und Josephus *l. c.* 18. 5, 2, welcher erzählt Johannes der Täufer sei auf der Feste Machärus in Peräa am todten Meere bis an seinen Tod ge-

fangen gehalten worden. Auf dieser Feste also fand jenes Fest und die Hinrichtung Statt.

V. 11. Die Ausführlichkeit der Erzählung will auf das Widernatürliche der Sache hindeuten. Ἤνεγκε — derjenigen, für welche sie eigentlich gebeten hatte. — V. 12. Προσελθόντες — (13, 27) fragend oder bittend. So auch hier: bei Herodes oder seinen Dienern. Αἴρειν = *tollere, componere.* Gewöhnlich liest man σῶμα; Lachmann πτῶμα wie Markus. Ἀπήγγειλαν — unbestimmt wann? und ob diese Johannesjünger dann in die Genossenschaft Jesu getreten? Gewiss aber bezieht sich ἐλθόντες ἀπήγγ. auf die Jünger und ist nicht impersonal gesagt.

V. 13. Ἀκούσας kann sich nicht, wenigstens nicht allein, auf den Tod des Täufers beziehen; V. 1 f. ist dagegen. Es bezieht sich also auf alles das Erzählte zusammen; folglich: dieses Alles vernehmend. „Ging von da zu Schiff an einen einsamen Ort." Ἐκεῖθεν: vom diesseitigen Ufer. Κατ' ἰδίαν, wie V. 23, selbst ohne die Jünger. Lukas nennt die Stelle Bethsaida. Soll Lukas übereinstimmen mit den beiden Anderen, welche einen jenseitigen Ort annehmen, so muss das östliche Bethsaida gemeint sein, Julias genannt, in Gaulonitis im Gebiete des (milden) Tetrarchen Philippus. Πεζῇ, weil sie zu zahlreich waren, um Fahrzeuge zu erhalten.

Die folgenden zwei Erzählungen V. 14—33 finden sich zusammengestellt auch von Markus 6, 33—53 und Johannes 6, 1—21 (dieser giebt die eine, die von der Speisung, der darangeknüpften Rede wegen). Lukas hat merkwürdigerweise nur die eine: 9, 11—17. Die beiden Erzählungen, die Speisung und das Wandeln auf dem See, sind wenigstens bei Matthäus und Markus gewiss als Wundergeschichten gegeben worden. Von der zweiten, welche wie gesagt Lukas übergeht, ist es bei Johannes zweifelhaft, ob sie ein Wunder habe darstellen sollen. Seitdem die Wunder-

sache mehr in Frage gekommen ist, haben diese zwei Erzählungen immer am meisten Widerspruch erfahren und allerdings fehlt ihnen der geistige Charakter, wie er sonst in diesen Wundergeschichten vorherrscht; sie haben sogar etwas Magisches. Wie oben angedeutet: der Wunderglaube begründet gegenwärtig die christliche Ueberzeugung nicht, und: die Glaubwürdigkeit der Evangelien bezieht sich nicht auf den buchstäblichen Hergang dieser Erzählungen und gestattet sagenhafte Beimischung. Wenn wir also diese Erzählungen als Nebensache im Evangelium ansehen können, so müssen folgende Grundsätze wohl über dieselben gelten: 1. Es ist bei ihrer Auffassung Alles zu vermeiden, was wie Absichtlichkeit, Veranstaltung oder Täuschung auf der Seite Jesu erscheinen könnte. Auch die Erklärung des ersteren Wunders von Paulus, welche vielen Eingang gefunden hat (sein Beispiel habe zur allseitigen Mittheilung auffordern sollen — wie am Laubhüttenfeste Neh. 8, 10), muss in solchem Sinne gefasst werden. 2. Der geistige Mittelpunkt, ja der Grund dieser Erzählungen ist überhaupt die Begeisterung der Jünger für die Person Jesu, insbesondere aber das Gefühl, immer geborgen bei ihm, nie von ihm verlassen zu sein. Wüste und Meer waren ja die stehenden Bilder von Verlassenheit. 3. Alte Erzählungen und Bilder (so von Speisung: 1 Kön. 17, 10 ff. 2 Kön. 4, 42 ff. Ps. 78, 20; von Wandeln auf dem Meere: Hiob 9, 8) konnten diese Sagen nicht völlig schaffen, bilden; wohl aber konnten sie gewissen Ereignissen, ohne Rücksicht auf den reflectirenden Verstand, einen höheren Charakter verschaffen: und sie dienten dazu, auch in der Kirche die Sage ideal, nicht wie magische Erzählung, aufzufassen. 4. Der Charakter des Ganzen hat viel Unbestimmtheit; das eigentlich Wunderbare ist mehr angedeutet als ausgesprochen. Daher auch 15, 33 und 16, 7, der Tradition

zufolge, Volk und Jünger über das erste Ereigniss zweifelhaft geblieben sein sollen.

V. 14. Ἐξελθών wohl nicht aus dem Schiffe, sondern aus seiner Einsamkeit. Ἐσπλαγχνίσθη 9, 36. Der textus receptus giebt ἐπ' αὐτούς, die neuere Kritik richtig ἐπ' αὐτοῖς. Ἐθεράπευσε 12, 15 die allgemeine Bezeichnung seiner wohlthätigen, allerdings vorzugsweise äusserlichen, Wirksamkeit.

V. 15. Ὀψίας γενομένης, wiederholt V. 23, aber von einer späteren Zeit. Das erstere also, wie bei Lukas: als der Tag sich neigte. Es ist entweder gesagt mit Rücksicht auf die jüdische Unterscheidung von zwei Abenden, A r b a j i m (2 Mos. 16, 12. 20 and. 5 Mos. 16, 6), und dann ist vielleicht hier eine F e s t z e i t gemeint (zwischen den beiden Abenden wurde das Paschalamm geschlachtet und das tägliche Abendopfer gebracht), oder es ist volksmässiger Ausdruck; vielleicht auch γενομένης in verschiedener Bedeutung: als es Abend w a r d (als er g e k o m m e n) — und: als es Abend g e w o r d e n w a r. Ἔρημος, noch V. 19: Weideplätze. Ἡ ὥρα ist wohl nicht blos Zeit des Mahles (F r i t z s c h e: zu lehren), sondern die rechte Zeit, der Tag. Ἀπολύειν (V. 23) anders als ἀφιέναι 13, 36. „In die Ortschaften, um Speise zu kaufen.“

V. 16. Οὐ χρείαν ἔχουσιν ist, dem ὑμεῖς zufolge, ganz gewöhnlich, menschlich gemeint. — V. 17. Bei Johannes ist die Rede der Jünger an Einzelne vertheilt, an Philippus und Andreas. Die Zahl, fünf Brode und zwei Fische, ist allen vier Berichten gemeinsam. — V. 18 f.: „Liess das Volk sich auf den Rasen legen, nahm Brode und Fische, und zum Himmel aufblickend (bei den Dreien; Joh. 17, 1 ἐπαίρειν vgl. Luk. 18, 13) dankte er.“ Εὐλογεῖν wie εὐχαριστεῖν 15, 36, und beide Worte in den Abendmahl-Erzählungen (26, 26), nicht von wunderwirkender Segnung, sondern von gewöhnlicher Danksagung bei'm Mahle zu verstehen. Vgl. 1 Kor.

10, 30. 1 Tim. 4, 3. „Gab es seinen Jüngern, die Jünger dem Volke.“ Jene hier wohl nicht auch essend, sondern nur mittheilend. — V. 20. Ἔφαγον: sie assen alle davon. An sich ist ἔφαγον unbestimmt; es wird nicht ausdrücklich gesagt: von jenem Mitgetheilten nur. Aber ἔφαγον ist genau mit ἐχορτάσθησαν zu verbinden: sie assen alle davon zur Sättigung. Paulus trennt unrichtig Beides. Τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων — nicht: das in Brocken Uebriggebliebene, sondern: das von dem Gebrochenen (vgl. κλᾶν V. 19) Uebriggebliebene. Zwölf volle Körbe — auch diese Zahl bei Allen. Für die natürliche und für die Wunderdeutung bleibt es gleichgültig, welches Mass hiermit bezeichnet werde. Κόφινος ist das gewöhnliche Wort für ein Geflechte um aufzubewahren, auch bei Römern. Die Juden führten solche und in ihnen ihre Speise mit sich, wenn sie heidnische (unheilige) Gegenden durchzogen. Juvenal *sat.* 3, 14: *Judaeis quorum cophinus foenumque supellex.* Vgl. 6, 542. — V. 21: „ungefähr — ausgenommen.“ Die Ausnahme von Weibern und Kindern war gewöhnlich in der jüdischen Volkszählung.

V. 22. Εὐθέως — Joh.: damit sie ihn nicht zum König machten. Ἀναγκάζειν Mark. in d. Par. u. Luk. 14, 23. Προάγειν 26, 32. 28, 7. „Zusammen voranzugehen an das jenseitige Ufer, bis dass er die Volksmenge entlassen hätte“ d. h. unterdessen wollte er es thun. Er hatte die Absicht ihnen zu Land nachzufolgen (V. 13). Das πέραν ist hier vom diesseitigen, westlichen, Ufer zu verstehen. — V. 23. „Nachdem das Volk entlassen war, ging er allein auf einen Berg zu beten.“ Κατ' ἰδίαν zu ἀνέβη vgl. V. 13. Nicht ohne Absicht wohl setzen die Evangelisten höhere Erscheinungen im Leben Jesu oft nach Einsamkeit im Gebet. Ὀψία (s. z. V. 15): völliges Dunkel. Ἐκεῖ: auf dem Berge, oder: in der Gegend. — V. 24. „Das Fahrzeug war schon mitten im See, herumgeworfen von den Wellen, denn der Wind

ging ihm entgegen.“ Das Erste ist in zwei Sätze zu fassen: ἦν gehört nicht zu βασανιζόμενον (Griesbach). Μέσον τῆς θαλάσσης (Paulus: *medios inter fluctus* — müsste sein μέσον τῶν κυμάτων) wohl nicht gerade: in der Mitte des See's, sondern: in der Mitte des Seeweges. Denn die Absicht der Jünger war ja nur, am Ufer hin die kurze Fahrt nach Kapernaum zu machen. Dass sie aber nicht verschlagen worden seien bis in die Mitte des See's nach dem Evangelisten, zeigt das ἤδη. In dem „schon“ liegt, dass dieses auf dem Wege zum Ziele Statt fand. Johannes giebt die Entfernung der Jünger auf 25—30 Stadien (1 Meile) an. Josephus *de bell. jud.* 3. 10, 7: der See sei 40 Stadien breit und 100 lang. Ἄνεμος ἐναντίος AG. 27, 4.

V. 25: „Um die vierte Nachtwache“ — also lange nach der Zeit V. 23 —: gegen Morgen. Φυλακή, *Mischmeret,* 2 Mos. 14, 24. Ps. 104, 23. Früher hatten die Juden drei Nachtwachen; von Griechen und Römern nahmen sie die vierte an. Mark. 13, 35. „Ging er zu ihnen,“ περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης. Dieses wechselt ab mit ἐπὶ τὴν θάλασσαν V. 26. Lachmann liest umgekehrt: θάλασσαν (V. 25) — θαλάσσης (V. 26). Oft findet sich auch zweimal θαλάσσης. Die Formeln bedeuten in jedem Falle dasselbe nach der gewöhnlichen Erklärung: auf (ἐπὶ τῆς) — über-hin (ἐπὶ τήν). Sie nun sind der Mittelpunkt der Schwierigkeit unserer Stelle. Zu übergehen ist Bolten's Erklärung: hindurchkommen, wie immer nur, durch das Meer. Nachdem die Stelle von Alters her (in der Kirche) genommen worden war vom Wandeln auf dem See, erklärte Paulus sie zuerst vom Wandeln am See hin. Diese Erklärung hat grossen Beifall gefunden. Vgl. Paulus *Memorab.* 1794. 6, 70 ff. *N. theol. Journ.* 5, 167 ff. Ders. im *Commen.*, *Leben Jesu* und *exeg. Handb.* z. St. — Stolz *Uebers.* u. *Erläuter. d. N. T.* 1, 166 ff. und Schleiermacher in einer Predigt v. J. 1833

(nicht aber in d. Predd. über Markus) trugen sie auch vor dem Volke vor. Gegen Paulus trat auf Schulthess in *Flatt's Magaz. für chr. Dogm. u. Mor.* 8, 3 ff. u. Andd. Für diese Uebersetzung ist die Formel ἐπὶ τῆς θαλάσσης allerdings auch passend. So ἐπὶ τῆς ὁδοῦ: am Wege, 21, 19; ἐπὶ τῆς γῆς Joh. 6, 21; ἐπὶ θαλάσσης abwechselnd mit εἰς τὸν αἰγιαλόν das. 21, 1. Das ἐπὶ τὴν θάλασσαν aber könnte bedeuten: nach dem See hin. So AG. 17, 14. Vgl. 13, 2 ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν. Freilich hat Matthäus sonst immer παρὰ τὴν θάλασσαν: 4, 18. 13, 1. 20, 30 oder, wie gesagt, ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν a. O. Doch das Meiste gegen die Uebersetzung: am See hin — liegt im Ganzen der Erzählung. 1. Die Erzählung hätte keine rechte Bedeutung, wenn nicht etwas Wunderbares hätte dargestellt werden sollen. 2. Die ganze Anlage deutet auf etwas Ungewöhnliches hin, z. B. das oft wiederholte εὐθέως, V. 28 πρός σε ἐπὶ τὰ ὕδατα (dieses ist nicht zu ἐλθεῖν zu ziehen), selbst das wiederholte ἐπὶ θαλάσσης würde müssig sein nach jener Auffassung. Weniger in Anschlag zu bringen ist die Uebereinstimmung der altkirchlichen Zeit in dieser Erklärung. Diese wird verspottet von Lucian *philosoph.* 13; vgl. Julian b. *Cyrill* 6, 213. Scholz, der die Oertlichkeit sah, bemerkt, ein Wandeln am See könne nicht angenommen werden wegen der Steilheit und Unebenheit des Ufers.

Die folgende Erzählung stellt wie die 8, 23 ff. mit vielem Sinne den Gegensatz des Schreckens, der Furcht, der Erregung bei den Jüngern — und die Ruhe und das Beruhigende in der Person Jesu dar. Dieses war ja, wie gesagt, das Grundgefühl in diesen Erzählungen: Allenthalben und Alle geborgen bei ihm. Jener Gegensatz legt auch für uns viel Interesse in die Erzählung.

V. 26. Ταράσσεσθαι anders als ἐκπλήσσεσθαι 13, 53. Schrecken kam von der Erscheinung überhaupt, oder weil

eine solche in diesen Umständen Unheil zu verkündigen schien. *Φάντασμα* hat auch Markus hier. Es steht wie Luk. 21, 37 *πνεῦμα*. Aehnlich Plinius *epistt.* 7, 27. — V. 27 fortschreitend beruhigend: „Seid getrost, fürchtet euch nicht, ich bin es.“

V. 28—31. Matthäus allein hat diese Erzählung von Petrus. Der Charakter dieses Mannes ist in der evangelischen Geschichte unter allen Verhältnissen gleichmässig dargestellt worden. Petrus wird geschildert als leicht erregt, und gewöhnlich dann äusserlich, stark ja schroff hervortretend, in der Liebe zur Person Jesu bis zur Leidenschaft lebendig — aber, weil von Aussen bestimmt und vorzugsweise äusserlich lebend, schnell auch verzagend und verzweifelnd. Ganz ähnlich ist die Erzählung Joh. 21, 7. Dasselbe Ereigniss konnte sich wohl öfters wiederholen. Es liegt übrigens hier in ihm nicht ein zweites Wunder: es konnte dieses so Statt haben, auch wenn Jesus nur am See gewandelt hätte; doch Petrus glaubt ein Wandeln auf dem See. — *Κέλευσον ἐλθεῖν*: im Heissen lag zugleich, dass es ihm möglich werden solle. *Ἐπὶ τὰ ὕδατα* gehört, wie oben gesagt, zum *πρός σε*. Zweifelhaft ist, ob *ἐπὶ τὰ ὕδ.* dasselbe bedeuten solle mit *ἐπὶ θαλάσσης*; wenigstens ist der Ausdruck minder bedeutend, stark. *Βλέπων ἄνεμον ἰσχυρόν* uneigentlich: er sah den Sturm d. i. den erregten See. *Καταποντίζεσθαι* (anders 18, 6): sinken. Der Ausruf: *κύριε σῶσον*, auch 8, 25. *Ὀλιγόπιστε* 6, 30. 8, 26. Es ist nicht gerade wie das folgende *εἰς τί ἐδίστασας* darauf zu beziehen, dass Petrus verzweifelt zu ihm zu kommen, sondern darauf, dass ihm im Schrecken das Verlangen verging, mit welchem er zu Jesus hinzugehen unternommen hatte: es ist der, dessen Gesinnung zu ihm nicht fest stand. *Εἰς τί*, למה: wie ist es möglich dass — *ἐδίστασας* (auch unten 28, 17) — du zweifelst, ob du kom-

men solltest (gewöhnlich: ob es dir gelingen werde. Paulus: ob ich es sei).

V. 32. Der Sturm schwieg, als er einstieg. Hier beruhigt schon seine Gegenwart, Kap. 8 sein Sprechen den Sturm. Umgekehrt Jon. 1, 11 f.: da der Frevler aus dem Schiffe war. *Κοπάζειν* hier auch bei Markus und 4, 39. — V. 33. Der Erfolg wie 8, 27. *Οἱ ἐν τῷ πλοίῳ*, wohl nicht die Jünger mit (*ἄνθρωποι* a. O.), sondern blos die Fremden im Schiffe. *Υἱὸς θεοῦ* hier vielleicht wie 27, 54 in heidnischer Bedeutung. Für die Jünger wäre der Erzählung zufolge vielmehr das *περιπατεῖν ἐπὶ θαλάσσης* Gegenstand der Verwunderung gewesen, nicht das Aufhören des Sturmes.

V. 34. „In die Landschaft Gennesaret." Die Schreibart des Namens ist sehr verschieden. Gennesar — Gennesaret — Gennesareth. Wahrscheinlich, auch bei Josephus und späteren Juden ist es nicht ganz gewiss, hiess der See Gennesaret, die Landschaft Gennesar. Der Volksgebrauch hat wohl oft Beides vermengt. Es ist der obere Theil des diesseitigen, westlichen, Ufers zwischen Kapernaum und Tiberias. Ob der Name mit dem alten Stadtnamen Kinneret (4 Mos. 34, 11. Jos. 13, 27. 19, 35) zusammengehangen habe, ist zweifelhaft. Der See heisst dort Meer von Kinneret. Der Name Gennesar hat entweder Thal oder Garten des Fürsten bedeutet oder der Gewächse (נצר): gewiss bezog er sich auf die Anmuth und Fülle der Gegend. — V. 36. *Ἵνα μόνον* u. s. w. als Volksglaube schon 9, 20 f.

Mit Kap. 15 beginnen die entschiedenern Verfolgungen der Judenschaft. Die Erzählung der drei Evangelisten ist gewiss durch die johanneische zu ergänzen, nach welcher Jesus nun schon mehrmals in Jerusalem gewesen und mit den jüdischen Oberen zusammengetroffen war.

V. 1—20: Rede gegen die Pharisäer. Mark. 7, 1—32 steht in demselben Zusammenhange.

V. 1. *Τότε* unbestimmte Bezeichnung und zugleich wohl sich auf die Oertlichkeit beziehend. *Οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων*, abgesendet um seinetwillen von dort. *Οἱ* hat oft gefehlt, auch Lachmann lässt es aus. Dann sind diese Menschen blos um dieser Frage willen abgesendet worden. V. 2. *Διάτι* — die Frage wie 9, 14 (dort b. Mark. Johannesjünger) gestellt. Bei *οἱ μαθηταί σου* u. s. w. ist nicht ausgesprochen, ob sie dieses nur seinen Jüngern beilegen wollen oder auf verdeckte Weise ihm. *Παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* (זקנים): Anordnungen von den Vätern, Alten der Schulen. Hier und bei Markus in d. Parall. Im ganzen Neuen Testam., vgl. Gal. 1, 14 (*πατρικαὶ παραδόσεις*) u. Kol. 2, 8 (*παραδ. τ. ἀνθρώπων*), und auch bei Josephus bedeutet das Wort *παραδόσεις* nicht wie in der Kirche (so Kühnoel) mündlich fortgepflanzte Sprüche, Lehren, sondern Uebergebenes d. i. Gelehrtes — s. v. a. *διδαχή* 16, 12. Daher ja auch apostolische *παραδόσεις*. *Ἄρτον ἐσθίειν*: Mahlzeit halten. *Νίπτονται τὰς χεῖρας* — Mark. 7, 3 f. giebt dieses ausführlicher: auch die Gefässe wurden gereinigt vor dem Gebrauche. Nach 3 Mos. 15, 11 war das Handwaschen blos bei Verunreinigungen verordnet. Die Anordnung der Meister machte es zu einer religiösen Pflicht und von allgemeiner Bedeutung.

Zwei Gedanken setzt Jesus ihnen entgegen.

V. 3—6: Menschengebote sind nicht höher zu achten als Gottesgebote — dieses war ihre Art: 23, 24. Die Antwort ist als Gegenfrage gesprochen. Aber V. 4 f. soll nur ein Beispiel geben; dieses ist nicht als die einzige Uebertretung aufgeführt.

Καί gehört zum *παραβαίνετε*. „Auch ihr seid Uebertreter und zwar des Höheren." *Ἐνετείλατο λέγων* ist text. rec.; beglaubigter ist *εἶπεν* (Lachmann) oder *εἶπε λέγων*. Stellen von Aelternliebe kommen oft im Gesetz vor: 2 Mos.

20, 12. 5 Mos. 5, 16; 2 Mos. 21, 16. 3 Mos. 20, 9. 5 Mos. 27, 16. *Καταλογεῖν* nicht nur schmähen, sondern auch handelnd gering achten. „Euer Gebot aber ist." Sinn des Folgenden (V. 5): ein Gelübde zu Gott entbinde von allen Pflichten, auch von denen gegen die Aeltern. Diess ganz im Geiste der jüdischen (vgl. Talm. *Tr. Nedarim)* wie auch später kirchlichen Casuistik. Sowohl das Willkürliche, Selbstauferlegte, als Alles, was in Beziehung auf die Gottheit stand, hatte in der falschen Moral unbedingtes Vorrecht. Bei *δῶρον* ist *ἐστι*, nicht *ἔστω* zu suppliren. *Δῶρον* wie 3 Mos. 1, 2 and. Darbringung für Gott. „Wer zu Vater und Mutter sagt (sagen kann): das was du von mir zu deinem Nutzen empfangen könntest oder solltest, ist eine Gabe," für eine solche bestimmt oder gelobt. *Καί* ist Nachsatzpartikel; und so fassen es die Meisten. Andere nehmen eine Aposiopesis an, indem sie *ἀναίτιός ἐστι* oder etwas Aehnliches suppliren. „Der braucht nicht" oder auch „der soll nicht ehren Vater und Mutter." *Οὐ μὴ τιμήσῃ* oder *τιμήσει* (Lachmann). *Τιμᾶν* hat hier offenbar die Bedeutung: in der That ehren, thätig ehren, fördern. Sir. 3, 3 *ἔργῳ τιμᾶν* neben *λόγῳ*. V. 6: „So habt ihr Gottes Gebot nur Schullehren wegen abgeschafft." Pflegt es zu thun, oder: habt es zu eurem Grundsatze gemacht. *Ἀκυροῦν* Gal. 3, 17.

V. 7—9: Die Frömmigkeit des Pharisäismus bestehe nur in äusserlichen Gebräuchen. Diese Aeusserlichkeit in Frömmigkeit und Tugend und das Willkürliche, von welchem vorher gesprochen, waren wesentlich mit einander verbunden. Immer ist es so gewesen.

Ὑποκριταί ist dem gemässe Anrede; vgl. 7, 5. *Προφητεύειν* nicht gerade: weissagen, wie auch *προφητεία* 13, 14, sondern: in höherer Art, aus göttlicher Ansprache reden. Jes. 29, 13 — in der gewöhnlichen Lesart der Septuaginta. Aber die neuere Kritik lässt hier *ἐγγίζει μοι* zu Anfang, und

nach ὁ λαὸς οὗτος die Worte τῷ στόματι αὐτῶν καί weg. Wahrscheinlich ist der kürzere Text der ursprüngliche. „Dieses Volk ehrt mich mit seinen Lippen, aber sein Sinn ist fern von mir. In leerer Weise (μάτην) ehren sie mich, Lehren und Gebote von Menschen lehrend.“ Μάτην ist von den Alexandrinern dem Originale beigesetzt, wahrscheinlich nach einer anderen Lesart. Ohne Sinn, Bedeutung, Recht. Διδασκαλίας gehört mit zu ἀνθρώπων, wie Kol. 2, 22, wenngleich διδαχή und διδασκαλία auch für sich (jenes Hebr. 6, 2) von blos menschlichen Lehren im Gebrauch ist, entgegen dem νόμος.

V. 10—11 zum Volke kurz und sententiös wie 13, 11 gesagt, dann V. 15—20 gegen die Jünger ausgeführt. „Das Aeusserliche ist unbedeutend.“ Von der negativen Seite dargestellt: es befleckt nicht — nämlich wenn das Innerliche dabei in guter Verfassung ist. Tit. 1, 15.

Ἀκούετε καὶ συνίετε = ὁ ἔχων u. s. w. 11, 15. 13, 43. „Nicht das Aeussere entweiht, sondern das Innere.“ Das Aeusserliche wird nur von Einer Art aufgeführt, derjenigen, welche im Judenthum am meisten zur Erwägung kam: In Speisen kann keine Entweihung des Menschen liegen; und dieser Begriff ist natürlich in der Beschränkung aufzufassen von Speisen, welche das Judenthum für unrein hielt. In den Mund Gebrachtes, εἰσερχ. εἰς τὸ στόμα, AG. 11, 8 vgl. 10, 14. Κοινοῦν in jüdisch-griechischer Bedeutung, 1 Makk. 1, 47. 62. Κοινόν = ἀκάθαρτον (AG. a. O. Röm. 14, 14): vorzugsweise vom äusserlich Unreinen. Ἐκπορ. ἐκ τοῦ στόματος eigentlich nur von der Rede (4, 4); hier aber bedeutet es Innerliches überhaupt: der Ausdruck ist, wie diess in der sententiösen Sprache geschieht, dem vorhergehenden gemäss gewählt, als Gegensatz zum εἰσερχ. εἰς τὸ στόμα.

V. 12. Τὸν λόγον, den letzten Spruch, V. 10 f., der

obendrein vor dem Volke gesprochen worden war. Von diesem Spruch ist auch im Folgenden, V. 15—20, allein die Rede. *Σκανδαλίζεσθαι* ähnlich wie 13, 57. Doch hier ist es nicht: verächtlich finden, sondern: sündhaft. Die andere Bedeutung hat Statt 13, 21. — Die Antworten V. 13 f. haben den Sinn: die Wahrheit müsse sich geltend machen, unbekümmert um die unächten Lehrer. Diess eine zweite Hauptstelle gegen Accommodation, neben 9, 16 f. „Jede Anpflanzung, welche nicht mein himmlischer Vater gemacht hat, wird ausgerottet werden.“ *Φυτεία* hier wohl Denkart (so Ignat. *ad Philad.* 3: Irrlehren, *οὐ φυτεία πατρός*). *Ἣν οὐκ ἐφύτ. ὁ πατ. μ. ὁ οὐρ.*: nicht gottesartig, gotteswürdig, ungöttlich in einem weiteren Sinne. *Ἐκριζωθήσεται*: soll es werden, überhaupt oder durch uns. Viele (Fritzsche, de Wette) fassen den Satz: diese Menschenart, die Pharisäer, werde bald zu Grunde gehen vor dem Volke, ihre Rolle ausgespielt haben. Zu hart ausgedrückt. — V. 14. *Ἄφετε αὐτούς* (anders 3, 15): beachtet sie nicht. „Sie sind blinde Führer von Blinden: und wenn ein Blinder den anderen führt, so fallen Beide in die Grube“ (*βόθυνος* 12, 11). Sie haben kein Recht zu lehren und können nur Erfolge zum Unglücke der Menschen haben. Dasselbe Sprüchwort, anders gestellt, auch Luk. 6, 39. Vgl. Jes. 56, 10 und Horat. *epistt.* 1. 17, 4: *ut si coecus iter monstrare velit* — beide nur von Einer Seite, dem Blindsein, nicht von der anderen, dass sie auch Blinde leiten wollten, worin noch Mangel an Selbsterkenntniss und Uebermuth inne liegt.

V. 15. *Παραβολή* = bildliche Rede, die in V. 11 gesprochene, bei welcher Jesus selbst gesagt hatte: *ἀκούετε καὶ συνίετε. Φράζειν* 13, 36.

V. 16. *Ἀκμήν* als Adverbium (Spitze) gebraucht: durchaus, oder: eben noch. Diese zweite und gewöhnliche Bedeutung hat es hier, dem *οὔπω* im Folgenden entsprechend.

Zu ἀσύνετοι vgl. συνιέναι V. 10. — V. 17. *Νοεῖν* (16, 13): Gesagtes begreifen.

Die Rede bis V. 20 bezeichnet sowohl Sinn als Grund des Spruches V. 11. Es sei vom Innerlichen, Geistigen, im Gegensatze zum nur Aeusserlichen die Rede; aber jenes allein, die Gesinnung, ehre und schände, weil es allein Werth hat und bleibend ist.

Εἰς τ. κοιλίαν χωρεῖ κ. εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται: in alvum descendit et in latrinam ejicitur. Es soll hiermit zugleich das Niedrige und das stets Wechselnde, Ausserwesentliche ausgedrückt werden. — V. 18. *Ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται* — dieses zur Erklärung der Formel *ἐκπορ. ἐκ τ. στόμ.* „Unter dem — ist zu verstehen —". *Καρδία* bezeichnet das gesammte Innerliche. „Solches (*ἐκεῖνα* — auf das Zweite, das Erklärende — zu beziehen) verunreinigt den Menschen." V. 19 f. wird der letzte Gedanke anschaulich gemacht, indem das Schlimmste aufgeführt wird, was sich in einem menschlichen Gemüth entwickeln kann. Daher V. 20, auf den gesunden Sinn sich berufend: solches doch gewiss entweiht, und sicher nicht das Essen mit ungewaschenen Händen. Die Gegensätze des *ἐξερχόμενα* und *εἰσερχόμενα* sind nicht vollständig ausgeführt worden. Das Bleibende des Geistigen (entgegen dem Wechselnden des Materiellen) ist V. 18 nicht ausdrücklich erwähnt worden. Uebrigens ist diese Stelle mit Recht auch oft gegen die Meinung gebraucht worden, welche den Ursprung des Bösen nicht in das menschliche Innere setzte, sondern ausser ihm (Satan) oder in eine natürliche Nothwendigkeit (Erbsünde). — *Διαλογισμοὶ πονηροί* (hier auch bei Mark.) ist allgemeiner Ausdruck für alles Folgende (Jak. 2, 4. Ps. 56, 5 *διαλ. εἰς κακόν*, and.): was Böses gesonnen, gewollt wird, *prava consilia.* Das Böse wird ziemlich, ausgenommen die Stellung der *φόνοι* vor *μοιχεῖαι*, nach dem Dekalogus angeordnet. *Μοιχεῖαι* und *πορνεῖαι* stehen neben ein-

ander (zum Dekalog hinzusetzend) wie ψευδομαρτυρίαι und βλασφημίαι — das zweite bezeichnet mehr Gesinnung, das erste Handlung. Dem falschen Zeugnisse lag immer ein Nichtachten Gottes, bei welchem man Zeugniss ablegte, zum Grunde, und jenes beruhte in der Gesinnung der Gottesentfremdung, βλασφημία. — V. 20 geht auf die gegenwärtige Frage zurück (V. 2), aber, wie gesagt, mit der besonderen Bedeutung, dass doch gewiss Solches, Kleines, nicht entweihen könne.

V. 21 ff. bis Kap. 18 geht Markus Kap. 7—9 fortwährend parallel. Lukas hat die nächstfolgenden Erzählungen nicht. Die nächste hier bis V. 28 soll ohne Zweifel den Contrast darstellen zwischen den jüdischen Verfolgungen und Hemmungen und dem Vertrauen aus dem rohsten Heidenthum heraus.

Ἀναχωρεῖν wieder wie 14, 13. *Ἐξελθών* nicht wie *ἐξελθοῦσα* im Folg., aus dem jüdischen in's heidnische Land: sonst würde das *ἐξελθοῦσα* nicht haben gesagt werden können: sondern aus der galiläischen Landschaft, wo er war, vielleicht aus Kapernaum. *Τὰ μέρη* — Mark. *τὰ μετόρια*, Grenzland. Eben des *ἐξελθοῦσα* wegen muss auch *τὰ μέρη* dieses, Grenze, bedeuten: wenngleich *εἰς τὰ μέρη* sonst immer bei Matth. (2, 22. 16, 13) bedeutet: in das Land hinein. Oder *εἰς* ist s. v. a. *versus*, darauf hin. Tyrus und Sidon: Phönizien nach den beiden Hauptstädten. — V. 22. *Χαναναία* hier allein (Mark. *Συροφοινίσσα* mit dem Beinamen *ἑλληνίς*: wohl = Heidin) altisraelitischer Name für Phönicierin. Wie der Name Israel und ähnliche wurde der alte beibehalten auch für die Bewohner der heidnischen Landschaft: hier vielleicht, um für das Folgende die Vorstellung des Nichtisraelitischen rege zu halten. *Κραυγάζειν* (12, 19) hier Aeusserung stürmischen, drängenden Bittens. „Erbarme dich, Sohn David's" u. s. w. Diesen Namen hatte das heidnische Weib (V. 24) wahrschein-

lich von den Jüngern gehört. Wie sie denselben auch verstanden haben möge, sie legte in ihn wenigstens die Vorstellung von grosser Macht. *Κακῶς δαιμονίζεσθαι* soll vielleicht den heidnischen (griechischen) Sprachgebrauch wiedergeben; denn in diesem hat *δαιμονίζεσθαι* ja eine Bedeutung nach zwei Seiten hin und fast mehr gute. Aber den Glauben an dämonische Besitzungen hatten auch die Heiden, ja die Juden hatten denselben von diesen angenommen.

Die folgende Erzählung mag etwas Auffallendes haben und wenigstens ist sie immer vielen Bedenken ausgesetzt gewesen. Man hat 1. nur einzelne, uns auffallende Ausdrücke, wie V. 26, im gangbaren, volksmässigen Sinne aufzufassen, wo sie ebensowenig auffielen als das Zöllner und Sünder. 2. Hier sind die Ausdrücke deswegen lebhafter, stärker, weil es die Absicht der Tradition war, den heidnischen, glaubensvollen, nicht zurückzudrängenden Sinn darzustellen, im Gegensatze zum Uebermuthe und Hohn des Judenthums. 3. Der Grundsatz Jesu in Hinsicht auf die Predigt, vorzugsweise unter Juden, fand sich schon 10, 5 f. Hier kam hinzu *a.* das Lauern der jüdischen Feinde, *b.* dass die Glaubensbedingung nicht vorausgesetzt werden konnte bei Heiden, denen das Wunder immer nur als magisches Werk galt.

V. 23. *Οὐ λόγον* 22, 46. *Ἀπόλυσον* (14, 22 f.) wohl helfend entlassen. *Ὄπισθεν ἡμῶν*: uns verfolgend. — V. 24. *Πρόβ. ἀπολ.* 10, 6. — V. 25. *Ἐλθοῦσα* (14, 33): näher herantretend. — V. 26 wird die vorige Rede V. 24 durch das Positive gesteigert. Die Bezeichnung *κύνες* war volksmässig, aber die ganze Rede ist sprüchwörtlich. Paulus vermuthet, dass das Weib selbst einen solchen Ausdruck gebraucht habe. *Κυνάριον* diminutive Formel, nicht mildernd (Wetstein), mehr herabwürdigend. Für *οὐ καλόν* hat die neuere Kritik (Lachmann, Fritzsche) *οὐκ ἔξεστι* aufgenommen. *Λαβεῖν* ist nicht blos Nebenwort (zur Umschreibung)

= nehmen und werfen, vielmehr = wegnehmen. Entweder wird das Sprüchwort, eben wie ein Sprüchwort, ungenau angewendet (denn es wurde ja den Kindern Nichts entzogen, wenn den Heiden geholfen wurde) oder es bezieht sich vielleicht darauf, dass Jesus das jüdische Land verlassen hatte: seine Gegenwart jenem entzogen, um nun den Heiden zu helfen. — V. 27 giebt die Antwort in einem anderen Sprüchwort. Sinn: Aber es darf doch dem minder Begünstigten das zu Gute kommen was die Begünstigten verschmähen. *Καὶ γάρ*: Indessen doch. *Ψιχίον*, noch bei Mark. in d. Parall. u. bei Luk. 16, 21 (nicht klassisch) = *frustulum*, von dem Brosamen gesagt. Das *κύριος* bringt eine noch demüthigere Vorstellung herein. — V. 28. *Πίστις* 8, 10: Vertrauen auf seine Person oder auf seine Messianität. *Ἀπὸ τῆς ὥρας* wie 9, 22 gewiss in dem Sinne bei'm Evangelisten, dass die Heilung sofort geschehen sei. Aber merkwürdig, dass die Formel nur in diesen zwei Stellen von Wundern an Heiden vorkommt. Die minder bestimmte, gutbezeichnende Formel wird wohl gebraucht, weil keine Erkundigung geschehen konnte über das Genauere von Zeit und Umständen.

V. 29. *Παρὰ τὴν θάλασσαν* — näher herab zum See, also nach Galiläa zurück. Da wir V. 39 ihn nach dem diesseitigen Ufer schiffend finden, so liegt die Scene des Folgenden gewiss ebenda wo die vorige Speisung geschehen, auf dem jenseitigen, östlichen, Ufer des Sees. *Τὸ ὄρος* ist demnach derselbe wie 14, 23. *Ἐκάθητο*, wie dort und immer, zur Lehre. — V. 30. *Κυλλοί* nicht wie 18, 8 *mutili*, Verstümmelte, sondern Gekrümmte, solche welche nicht alle Glieder gebrauchen konnten. *Ἔρριψαν* bezeichnet das Unvermögende dieser Menschen. *Παρὰ τοὺς πόδας*, Hülfe suchend; ebenso AG. 4, 35. — V. 31. *Ἐδόξασαν τ. θεὸν Ἰσρ.* wie 9, 8. Gott Israel's (Luk. 1, 68) erinnernd an die alten Verheissungen und die alten Verhältnisse.

Wiederum hier nun V. 32 ff. die Erzählung von einer wunderbaren Speisung wie 14, 14 ff., nur kürzer doch weit bestimmter erzählt, zugleich, wie gesagt, auf derselben Stelle Statt findend. Auch Markus hat beide Speisungen, diese hier 8, 1 ff. Unten 16, 9 f. wird auf beide zusammen hingewiesen. Lukas und Johannes haben diese zweite nicht. Will man die beiden Erzählungen nur für veränderte Darstellung Eines Ereignisses nehmen, so muss man freilich die Rede Jesu 16, 9 f. für nicht ursprünglich ansehen. Aber die Tradition hat die Ereignisse gewiss mit Absicht verbunden. In unserer Stelle ist es der Grundgedanke, vgl. V. 32: bei geistigem Verlangen und Nehmen werde immer auch für das Aeusserliche gesorgt. Die Paulus'sche Auffassung des Ereignisses übrigens findet, eben nach V. 32, minder Statt. Man könnte, zweifelte man an der Wiederholung dieses Ereignisses, vermuthen, diese Erzählung sei um grösserer Bestätigung willen hinzugekommen.

V. 32. Hier *σπλαγχνίζεσθαι*, anders als 14, 14: Mitleid mit ihrem äusserlichen Zustande haben. „Denn es sind schon drei Tage, dass sie bei mir sind, und sie haben (nunmehr) Nichts zu essen.“ Statt *ἡμέρας τρεῖς* hat die neuere Kritik *ἡμέραι τρεῖς* wie Luk. 9, 8. Fritzsche setzt vor *προσμέν.* nach Cod. *D* noch *καί*, was nicht nöthig. *Προσμένουσί μοι καὶ οὐκ* — nicht: solange als sie bei mir sind, sind sie ohne Speise, sondern: jetzt nur —. *Προσμέν. μοι* = halten zu mir. Dieses der Grund jenes *σπλαγχνίζεσθαι*. *Νῆστις* ist althom. Wort; hier steht es auch in d. Par. b. Mark. „Damit sie nicht verschmachten unterwegs.“ — V. 33. *Ἐρημία* 14, 15. Die Menschenzahl, die Vorräthe und die Ueberbleibsel sind bei Matthäus und Markus ganz gleich: hier sind weniger Menschen, grösserer Vorrath, weniger Ueberbleibsel, als Kap. 14. Aber darauf ist gewiss kein Gewicht zu legen. Die Darstellung des Einzelnen ist

übrigens ganz wie dort Kap. 14; besonders *ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς, ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν, ἦραν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων.* — V. 37. *Σπυρίδες* (AG. 9, 25) sind geflochtene Körbe, gewöhnlich grösser als *κόφινοι.* In 16, 9 f. sind beide verbunden. Die Worte waren also wohl stehend in der Tradition.

V. 39. *Μαγδαλά* (im gewöhnlichen Text) — dieser Name kommt in den Evangelien hier allein vor; öfter bekanntlich *Μαγδαληνή*. Auch Josephus erwähnt es nicht, wenn es nicht *Μαγεδώ* und *Μαγεδδώ* bei ihm (*antiqq. jud.* 8. 6, 1 u. 9. 6, 3) ist. Es ist verschieden gelesen worden: neben *Μαγδαλά* findet sich *Μαγδαλάν*, *Μαγαδάν* (Lachmann), *Μαγεδάν* (Hieronymus). Es mögen verschiedene provincielle Formen gewesen sein. Der ursprüngliche Name der Stadt ist ohne Zweifel Migdal (Migdelah) gewesen, vielleicht מִגְדַּל אֵל (Gottesthurm) im Stamme Naphthali (Jos. 19, 38). Noch jetzt befindet sich dort ein Dorf Madschel oder Madschdel zwischen Kapernaum und Tiberias. Das Land, die Gegend der Stadt hiess vielleicht *Μαγδαλάν*. Auch unsere Erzählung führt auf einen diesseitigen, westlichen Ort dieses Namens hin.

Kap. 16 V. 1 erscheinen zuerst Sadducäer unter den lauernden Begleitern Jesu, verbunden mit den Pharisäern. Es sind entweder Häupter oder Abgesandte der Secte gewesen. Weder in dieser Verbindung derselben mit den Pharisäern noch in ihrem Betragen (Zeichenfordern) liegt etwas Auffallendes. Es konnte ja dieses sogar nur Anbequemung an den Pharisäismus sein. Und wodurch will man erweisen, dass die Sadducäer keine Zeichen gefordert haben?

V. 1—4 vgl. 12, 39 ff. Zu unserer Erzählung nur sind parallel Mark. 8, 11 f. u. Luk. 11, 29 ff. Markus hat Nichts vom Zeichen Jona.

Πειράζοντες nicht blos: wartend, ob er es zu thun ver-

möge, sondern: versuchend, ob er sich für den Messias erklären werde. Ἐπιδεῖξαι — als Schauspiel zeigen. Würde blos δεῖξαι gelesen, so könnte dieses = ποιῆσαι sein. Joh. 2, 18 u. 10, 32. Σημεῖον ἐκ (Mark. ἀπὸ) τοῦ οὐρανοῦ s. z. Kap. 12. „Hohes, glänzendes Zeichen." Vgl. Joh. 6, 30 f. (jüdische Forderung). Doch hier mit der besonderen Bedeutung: den Messias erweisend, wie σημ. τ. υἱοῦ τ. ἀνθρώπου 24, 20. Anders Jer. 10, 2 σημ. οὐρανοῦ d. i. am Himmel = Lufterscheinung.

Die Antwort Jesu V. 2 f. (dem Matthäus eigen; Luk. 12, 54—57 ganz frei): es bedürfe keines Zeichens, dass der Messias erscheinen werde; die ganze Gestalt der Dinge weise auf denselben, auf eine Katastrophe, hin. V. 4 (wie Kap. 12): ihnen gehöre nur das Zeichen des Jona — die Beschämung, dass Er, seine Sache, von ihnen zu den Heiden übergehen werde. Der 2. u. 3. Vers wurden oft weggelassen zur Zeit des Hieronymus und fehlen auch in einigen bedeutenden kritischen Zeugen oder werden als unächt bezeichnet. Allein sie passen zu gut hierher; gewiss sind sie lediglich aus Rathlosigkeit über ihren Sinn oder aus Misverständniss weggeblieben. — „Wenn es Abend ist, so sagt ihr: Es wird heiteres Wetter, denn der Himmel ist roth." Εὐδία Sir. 3, 15: *Juppiter serenus*. Es ist zu suppliren αὔριον ἔσται. „Früh sagt ihr: Heute wird es stürmisch werden, denn der Himmel ist roth und düster." Χειμών AG. 27, 20. Στυγνός, *triste coelum*; στυγνάζειν Mark. 10, 22. Also ein zwiefaches πυῤῥάζειν τ. οὐρανόν. Demnach wohl der Sinn: ihr erkennt, dass dasselbe Zeichen, der rothe Himmel, Verschiedenes bedeute zu verschiedenen Zeiten. Wohlerwägend, wohlunterscheidend also beobachtet ihr den Himmel. Ὑποκριταί braucht (wie 7, 5) nicht unmittelbar in diesen Zusammenhang zu gehören: es ist das allgemeine Prädikat dieser Menschenart. Oder es sind, die

sich selbst täuschen. Oder die Bedeutung des Namens ist, dass dieses ganze Zeichenbitten nur Vorwand sei. Das Wort ist oft weggelassen worden, eben wohl seiner scheinbaren Unangemessenheit wegen, auch bei Lachmann, aber *καί* an die Stelle gesetzt (ohne Auctorität). „Das Aussehen des Himmels vermögt ihr zu unterscheiden, aber die Zeichen der Zeit vermögt ihr nicht (zu unterscheiden).“ *Πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ* — d. Römer *facies, vultus coeli.* Im *σημεῖα τῶν καιρῶν* ist der Genitiv wie im *τοῦ οὐρανοῦ* gebraucht. Folglich sind *καιροί* (AG. 1, 7. 1 Thess. 5, 1) nicht messianische Zeiten (Bretschneider). Lukas sagt blos *τὸν καιρὸν τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε;* Aus dieser Stelle des Lukas erhellt, dass nicht von Wundern dieser Zeit die Rede sein könne (Kühnoel, Fritzsche). *Σημ. τ. καιρ.* sind Zeichen, welche in den Zeiten d. i. im Zeitlaufe liegen, folglich Andeutungen grosser Ereignisse — in den Umständen oder in der Stimmung der Menschen. Es ist die allgemeine Erwartung und Sehnsucht nach einer neuen Zeit gemeint. *Σημεῖον* ist auch in dieser Stelle sicher nicht blos ein Erkenntnisszeichen, Merkmal, sondern eine ausserordentliche Erscheinung; jedoch das Wort hier allerdings mit der Bedeutung, auf Etwas hindeutend. — V. 4 wie Kap. 12. *Καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθε* — wahrscheinlich ist wieder ein *ἀναχωρεῖν* gemeint, wie 15, 21.

V. 5—12, auch Mark. 8, 14—21 in gleichem Zusammenhange.

Ἐλθόντες εἰς — angekommen, und *ἐπελάθοντο* — hatten vergessen. Hinüberschiffend könnte *ἐρχόμενοι* bedeuten, nicht *ἐλθόντες*. Auch würde dann die wirkliche Ankunft angegeben worden sein.

V. 6. Diese Worte sollen ohne Zweifel veranlasst worden sein durch die Bitte der Pharisäer und Sadducäer V. 1. *Ζύμη* s. z. 13, 33. Hier wie 1 Kor. 5, 6 u. Gal. 5, 9:

verderblicher Einfluss, Geist ihrer Art oder ihrer Lehren; der Geist des Unglaubens oder der Befangenheit im Aeusserlichen, insbesondere Messianischen. — V. 7. *Διελ. ἐν ἑαυτοῖς* entweder: bedachten es bei sich, oder: besprachen es (Luk. 20, 14) unter sich. *Ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβ.* — darauf bezieht sich die Rede Jesu. Die Jünger müssen nur auf das *ζύμη* gemerkt haben, nicht auf den Beisatz. „Vor fremder Speise sollten sie sich hüten.“ Sie bezogen also Jesu Rede auf die gewöhnliche Vorsorge der Juden, sich im heidnischen Lande mit Speise zu versehen, denn sie kamen (s. z. 8, 28) in ein Land gemischter Bevölkerung.

V. 8—11. Von gewöhnlicher Speise könne ja die Rede nicht sein, da bei ihm für diese auch auf ausserordentliche Weise gesorgt werde. — Die Rede setzt also das geschichtlich Wirkliche, wenngleich noch nicht das schlechthin Wunderbare (vgl. 6, 25 ff. 10, 29 ff.) jener Speisungen voraus. Zunächst hätte man ein Wort des Sinnes erwartet: bei ihm sei keine Vorsicht gewöhnlich in Beziehung auf die Reinheit der Speisen. Dieses wird wohl vorausgesetzt nach Kap. 15, wo ausführlich davon die Rede war.

Οὔπω νοεῖτε — dieses wie V. 11 und *συνιέναι* V. 12, vgl. 15, 17: verstehen was bildlich gesagt. Aber dem *οὔπω* zufolge bezieht sich die Frage wohl nicht blos auf diese Rede, sondern auf die bildliche Rede Jesu überhaupt. „Seid ihr immer noch so unvermögend Solches zu verstehen?“ *Οὐδὲ μνημονεύετε* und das Folgende bis V. 10 giebt das an, was ihnen zu anderen Vorstellungen jetzt hätte verhelfen können. „Die fünf Brode der Fünftausend“ — für sie bereitet, oder: von denen sie gegessen. *Καὶ πόσους* u. s. w.: „und dass ihr nicht nur gesättigt worden seid, sondern selbst Ueberfluss gehabt habt?“ „Die sieben Brode für die Viertausend *καὶ πόσας*“ u. s. w. Und, wie gesagt, selbst der verschiedene Ausdruck in *κόφινοι* und *σπυρίδες* ist beibehalten. —

V. 11. *Οὐ περὶ ἄρτων* (rec. *ἄρτου*) *εἶπον* — *προσέχετε* (rec. *προσέχειν*) u. s. w.: „nicht mit Hinsicht auf (gewöhnliche) Brode" u. s. w. Wird der Infinitiv gelesen, so hängt er von *εἶπον* ab: „nicht — euch gesagt habe, dass ihr euch hüten sollt."

V. 12. Der Gegensatz hätte sein können: *ζύμης τοῦ ἄρτου* — *ζύμης τῆς διδαχῆς*. Hier wird *ζύμης* weggelassen, sodass *διδαχή* den Geist bedeutet und Pharisäer und Sadducäer den *ἄρτοις* entgegenstehen. „Nicht vom Sauerteige der Brode, sondern vom Geiste der Ph."

Die folgende Erzählung V. 13—20 haben beide Evangelisten noch, Mark. 8, 27 ff. u. Luk. 9, 18 ff., an denselben Stellen. Das Aeusserliche der Erzählung ist verschieden. Matthäus und Markus verlegen das Stück auf den Weg nach Cäsarea Philippi, also ganz entfernt von Juden und von Menschendrang: eine zweite Entfernung, auf der entgegengesetzten Seite, vom See in ein fremdes Land. Die Frage ist wohl nicht für sich zu nehmen, sondern als ein Bruchstück von vertrauter Besprechung mit seinen Jüngern. Lukas, wie oft, berichtet, in einer Gebetszeit habe Jesus diese Frage gethan — nämlich über die Menschenurtheile in Betreff seiner, während er sich mit seiner Bestimmung beschäftigt habe.

V. 13. *Εἰς τὰ μέρη* wie 15, 21 auch hier vielleicht nur bis dahin, an die Stadt hin. Caesarea Philippi (bei 9, 22 erwähnt), neben Caesarea Palaestinae, die alte Stadt Paneas, jetzt Banies (*Πάνιον* oder *Πανεῖον* hiess eine Grotte dieser Gegend), lag an den Quellen des Jordan, weit nördlich herauf vom galiläischen See, in der Provinz Gaulonitis. Den Namen erhielt sie zu Ehren des Augustus durch den Tetrarchen Philippus. Später wurde sie von Agrippa II. Neronias genannt. *Τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* Beisatz zu *ἐμέ* = mich, der ich des Menschensohn bin. Nicht: mich als den Menschensohn; denn wer ihn so nannte, der hatte keine wei-

tere Meinung über ihn. Wahrscheinlich fand man in der alten Kirche oft den Statz überladen: daher liess man *με* häufig weg (auch Lachmann, Fritzsche). Einige (Beza) zerlegen den Satz in zwei Fragen: „mich? Etwa für den Messias?“ Zu übergehen sind die, welche auch hier *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.* nur in der Bedeutung nehmen: mich der ich hier bei euch bin. — Jesus fragt also, ob die Anerkenntniss seiner Messianität hindurchgedrungen sei durch die Menschen. Es war dieses nicht der Fall nach den Antworten der Jünger. Die Menschen sind daher das Volk im Ganzen; Einzelne sind ausgenommen 8, 29 (14, 33). — „Johannes den Täufer“ (14, 2). Solche welche nichts von dem früheren Nebeneinanderstehen Jesu und des Täufers wussten. „Elia, Jeremia, oder einen sonst (Luk. in d. Par.: *προφήτης τις τῶν ἀρχαίων*) von den Propheten.“ Elia 11, 14. Jeremia vielleicht auch Joh. 1, 21 unter *προφήτης* zu verstehen: der Klagende um Volk und Stadt sollte auch das neue Heil begrüssen; aber er sollte auch die Bundeslade verborgen haben, deren Wiederauffinden in der messianischen Zeit erwartet wurde (2 Makk. 2, 1—12 vgl. 15, 13—16. Apok. 2, 17). Ungünstige Nachrichten haben die Jünger nicht vernommen.

V. 15. „Ihr aber —.“ V. 16. Petrus tritt in den Evangelien immer als Sprecher auf für die Uebrigen (Chrysostomus nennt ihn daher *τὸ στόμα τῶν ἀποστόλων*), wie es ihn auch bei'm Handeln stets hervordrängt (15, 15. 17, 24. 18, 1). *Σὺ εἶ* — also nicht blos *ἡμεῖς σε λέγομεν*. „Der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ *Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist zwar das messianische Prädikat (26, 63), doch da es eben als Prädikat, nicht als Name gebraucht wird, wohl mit höherer Bedeutung. Und hier vielleicht dem *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.* V. 13 als Bedeutenderes entgegengesetzt. Lebendiger Gott — nur als höchster, feierlichster Gottesname gebraucht. Aehn-

lich Nathanael bei Joh. 1, 50. „Du bist im erhabensten Sinne der Messias."

V. 17—19 hat Matthäus allein; auch 14, 28 f. stand besonders von Petrus. Doch ist dieses bei keinem Evangelisten (auch nicht bei Markus) charakteristisch. Die Traditionen sind allem Besonderen von Petrus nachgegangen. Nur ist merkwürdig, dass Markus mehr Nachtheiliges oder Zweideutiges über ihn hat. Die altpapistische Auslegung und Anwendung der Stelle geht uns nicht mehr an, da der Vorrang des Petrus ja in gar keinem historischen Zusammenhange mit dem römischen Bisthum steht. Auch ist 1. nicht schlechthin von einem Vorrang des Petrus hier die Rede (solchen gab es ja gar nicht bei den Aposteln: 18, 1. 20, 26), sondern mehr von einer Verpflichtung, einem Berufe, und 2. unter der Voraussetzung, dass er dieser Ueberzeugung treu bleibe; sowie er sogleich V. 23 schwer getadelt wird. 3. Es wird in der Hauptsache wieder 18, 18 u. Joh. 20, 21 allen Aposteln dieselbe Machtbefugniss zugetheilt.

V. 17. *Μακάριος εἶ* (13, 16): glücklich zu preisen, weil —. Entweder: weil du diese hohe Ueberzeugung hast, oder: weil dir eine höhere Offenbarung zu Theil geworden ist. *Βὰρ Ἰωνᾶ* Joh. 1, 43. 21, 15; hier ist auch *Ἰωαννᾶ* oder *Ἰωάννου* gelesen worden. Auf die Wortbedeutung der Namen Simon — Jona (Hörer — Unterdrückung) ist gewiss hier keine Anspielung (Paulus). Sie werden aufgeführt, um seine menschliche Persönlichkeit hervorzuheben: Mensch, nicht menschlicher Weise redest du. *Σὰρξ καὶ αἷμα* ist spätere Formel des jüdischen Gebrauchs (nicht im A. T.): Gal. 1, 16. Eph. 6, 12. „Sein, des Petrus, eigenes Gemüth." Fleisch und Blut ist hier gewiss nicht blos Bezeichnung menschlicher Schwäche, aus welcher solche Ueberzeugung nicht hervorgehen könne, sondern der sinnlichen, äusserlichen Richtung, in welcher sie ihn nicht als Messias erkennen würden (11, 6).

Ἀποκαλύπτειν 11, 25. Jener Formel *σὰρξ κ. αἷμα* wird hier nicht *πνεῦμα ἅγιον*, sondern Gott entgegengesetzt. Die Begriffe sind dieselben. Gott geoffenbaret (Joh. 6, 44) in dem Sinne, dass es in ungewöhnlicher, höherer Weise erkannt werde. — V. 18. *Κἀγὼ* (10, 32) — ich erwiedernd das was du von mir gesagt — „dass du ein Solcher seiest und Solches leisten werdest." *Σὺ εἶ* entspricht dem *σὺ εἶ* V. 16. *Ἐπὶ ταύτῃ* u. s. w. entspricht dem *ὁ υἱὸς τ. θεοῦ*, der höheren Bestimmung. Aber dieses *σὺ εἶ* bei Namendeutungen ist sonst gewöhnlich; vgl. Gen. 49, 8. Es liegt gerade nicht in den Worten, dass Simon jetzt eben den Namen Petrus erhalten habe; im Gegentheile wird er wohl als schon bestehend vorausgesetzt. Siehe 10, 2. Demnach herrscht keine Differenz mit Joh. 1, 42. *Πέτρος* — auch in der materiellen Bedeutung ist die Masculinform gewöhnlich. *Καὶ ἐπὶ ταύτῃ* — darum denn, weil du so wacker, treu bist, sollst du einen solchen Beruf haben. *Πέτρα* geht ohne Zweifel auf die Person des Petrus. Andere Erklärungen entstanden aus befangener Scheu vor einem Primat des Petrus überhaupt oder seiner angeblichen Nachfolge; so 1. auf diesem Bekenntnisse (Chrysostomus *hom.* 35, Hilarius, Melanchthon Anh. zu d. Schmalk. Artt. 344; auch liberale Kirchenhistoriker, vgl. Paulus' Relation aus du Pin); 2. auf mir, Christus (selbst Hieronymus schwankt — vgl. 21, 42. 1 Kor. 10, 4 and.); 3. auf alle Apostel (Augustinus u. And.). *Οἰκοδομήσω τὴν ἐκκλησίαν* — Bau auf Felsen 7, 24. So die apostolische Grundlage der Kirche Eph. 2, 20. Apok. 21, 14. Die Stelle bedeutet nicht, dass auf Petrus allein die Kirche ganz beruhen solle, sondern dass er eine vorzügliche Stütze derselben werden solle, dass er sie vornehmlich begründen werde, wie er (als erster Prediger) es wirklich gethan bei Juden AG. 2, 14 und bei Heiden 10, 7 ff. *Ἐκκλησία* hier zuerst; wieder bei Matth. 18, 17. Die israelitisch-jüdischen Bedeutungen des

Worts gehören nicht für den urchristlichen Gebrauch, blos = Versammlung, sondern vom Anfang an lag in dem Worte der Begriff des Berufenseins und zwar aus aller Welt, also ein das Evangelium charakterisirender Begriff. Die ἐκκλησία ist die Gemeine, aus welcher das Himmelreich hervorgehen solle. Πύλαι ᾍδου allgemeines Bild des Alterthums, wie die Unterwelt als ein fester Bau, Gefängniss vorgestellt wurde. Aber immer werden diese Pforten der Unterwelt erwähnt, wenn von einem Eingehen in dieselbe die Rede ist: es sind die sich öffnenden Pforten der Unterwelt. Jes. 38, 10. Ps. 9, 10. 107, 18. Weish. 16, 13. Also entweder: für diese Kirche wird sich das Schattenreich nicht öffnen = wird kein Untergang sein; oder (denn auch dieses steht mit dem Schattenreich im Zusammenhange): für Satan wird sich das Thor nicht öffnen, um gegen diese Gemeine zu kämpfen. Οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς: nicht obsiegen über sie (Luk. 23, 23). Dieses die gewöhnliche Bedeutung des Worts. Paulus fasst es: übertreffen an Stärke; Meyer: widerstehen der ankämpfenden Gemeine. Αὐτῆς natürlich τῆς ἐκκλησίας. Wetstein bezieht es auf πέτραν, vgl. Röm. 8, 35—39. Dieses πύλαι u. s. w. wird allerdings dem Petrus als Verdienst angerechnet. „Solche Kräfte halten meine Gemeine." — V. 19 wird wie gesagt dem Petrus zuertheilt, was anderwärts allen Aposteln (18, 18). Also: du auch. Neben dem Berufe solle er auch ein grosses Recht erhalten. Δώσω, das Futurum, deutet wohl darauf hin, dass Christus bis jetzt diese Schlüssel noch selbst habe. Schlüssel des Himmelreichs (Jes. 22, 21 f. Apok. 3, 7): Recht einzulassen oder nicht. Καὶ ὃ ἐὰν — verschiedenes Bild, aber von ganz gleichem Sinne; daher leicht mit einander verbunden. Uebrigens lagen auch diese Bilder den Juden näher; denn binden und lösen wurde auch von Zu- und Aufschliessung gebraucht (Gen. 42, 27. Jer. 33, 1). Aber nach jüdischem

Sprachgebrauch ist binden und lösen im uneigentlichen Sinne (vgl. λύεσθαι Jes. 40, 2) Sündenstrafen nicht erlassen — erlassen. Daher auch von Krankheiten binden und lösen Luk. 13, 16 — senden, heilen — nach der gangbaren Beziehung derselben auf Sünden. Viele (Euthymius, Grotius) wollten auch hier an eine solche specielle Wundermacht der Apostel denken. Aber gewiss findet vielmehr jener allgemeine Begriff Statt. Und so Joh. 20, 23 κρατεῖν — ἀφιέναι ἁμαρτίας. Im göttlichen Reiche, vorerst in der ἐκκλησία, ist die Stäte der Sündenvergebung. Also die Bilder zusammen: du sollst zum göttlichen Reiche und zu seiner Sündenvergebung zulassen und von ihnen ausschliessen. Unter den übrigen Erklärungen des Bindens und Lösens passt die noch am meisten: verordnen — verbieten (4 Mos. 30, 3 f. Dan. 6, 8 — rabbin. Gebrauch), welche Paulus, Kühnoel und Fritzsche gegeben haben. Zu gesucht ist die von Meyer und Bretschneider aufgestellte: binden an das Himmelreich *(colligere in civitatem Dei)* — lösen davon *(separare ab illa)*. — „Was du auf Erden thun wirst in dieser Art, wird so im Himmel gelten.“ Ἔσται: *esse censebitur*, vgl. 10, 40. Ἐν τ. οὐρανοῖς: im göttlichen Rathe. Aber es gehört zum ἔσται, nicht zum λελυμένον und δεδεμένον. Folglich nicht: es wird himmlisch gebunden, gelöst scheinen. Denn auch jenes Binden und Lösen des Petrus war kein äusserliches, gemein menschliches. — V. 20. Τότε ist hier wohl ganz eigentlich Zeitpartikel. Jetzt nun, entweder da sich die Meinung der Jünger von seiner Messianität so bestimmt ausgesprochen hatte, oder weil ihn das Volk mit dem Messias zusammenzustellen pflegte. Für διεστείλατο lesen Einige (Lachmann) ἐπετίμησεν wie 20, 31. Markus hat es hier. Doch bei Matthäus steht ἐπετ. mehr von dem, was in's Volk hinein verbietend geschehen — oben 9, 30. „Dass er der Christus sei“ 17, 9 vgl. Joh. 6, 15 (wohl von glei-

cher Zeit). Der text. rec. hat Ἰησοῦς ὁ Χριστός, die neuere Kritik hat aber Ἰησοῦς weggelassen, obschon es äusserlich noch bedeutende Zeugen für sich hat. Wird es gelesen, so ist es nicht mit zum Prädikat zu ziehen, sondern noch zu αὐτός. „Er, Jesus, der Christus sei," wie Paulus es nimmt.

Alle drei Evangelisten knüpfen an diese Scene der Erklärung über seine Messianität die Verkündigung V. 21 —23. In diesem Sinne sei er Messias.

Ausdrücklich sagt Matthäus V. 21 ἀπὸ τότε, bestimmte Vorhersagungen dieser Art aus früherer Zeit ausschliessend. Vgl. 17, 22 f. 20, 18 f. Δεικνύειν wie AG. 10, 28 und Apok. 1, 1 nicht blos *significare*, vielmehr deutlich und anschaulich lehren. Δεῖ steht gewöhnlich von dem was nach göttlichem Rathschlusse geschehen werde (17, 10. 24, 6). Ἀπελθεῖν εἰς Ἱερουσ. — dieses wohl nicht als besonderer Gegenstand der göttlichen Bestimmung aufgeführt; auch war ja diese Reise nach Jerusalem ein gewöhnliches Ereigniss, die gewöhnliche jüdische Festreise. Also: hingegangen u. s. w. Πολλὰ παθεῖν ἀπό: von ihnen her, durch ihre Veranlassung. Das παθεῖν — bald wie hier vom Tode unterschieden, bald Eines mit dem Getödtetwerden — ist ein stehender Ausdruck in der urchristlichen und dann in der kirchlichen Sprache. Aeusserliches und Innerliches ist wohl dabei zugleich gedacht; vgl. Luk. 24, 46. Hebr. 2, 10. 5, 8. Παθήματα bei Paulus oft; vgl. 1 Petr. 1, 11 — Gegensatz δόξαι. Die Kirche pflegte die Wunder Jesu und sein Leiden entgegenzusetzen. Πρεσβύτεροι, ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς (26, 3) die ausführlichste Bezeichnung des Synedrium. Ueber diese verschiedenen Bezeichnungen s. z. 2, 4. „Auferstehen am dritten Tage." Diese Verkündigung kehrt nun öfters, bald mit der des Todes wie hier, bald ohne diese (17, 9. 26, 32), wieder, und es werden auch Solche eingeführt,

welche dieselbe als geschehen bezeugen: 27, 63. 28, 6. Luk. 24, 6. Die Evangelien (Mark. 9, 10. Luk. 18, 34. Joh. 2, 22 and.) berichten, dass diese Aeusserungen Jesu erst nach dem Erfolge verstanden worden seien — wie hier auch Petrus sich nur an die Vorstellung von seinem Tode heftet — wahrscheinlich vom baldigen Siege seiner Sache verstanden, wofür ja das Bild der Auferstehung längst gewöhnlich war bei den Juden.

V. 22. Lukas hat diese Rede Petri und die an ihn nicht. *Προσλαβόμενος* (auch Mark. in d. Par. 8, 32) —: fasste ihn an (Andd.: nahm ihn besonders) und machte ihm Vorwürfe. Dieses Leiden schien sich dem Petrus nicht zu vereinigen mit Jesu messianischer Bestimmung. *Ἵλεώς σοι* näml. *θεὸς ἔστω*. LXX 2 Sam. 20, 20. 1 Chron. 11, 19. 1 Makk. 2, 21; auch in der klassischen Sprache, doch Gottes Name dabei. — V. 23. *Ὕπαγε ὀπ. μ. σατανᾶ* ist gewiss Anrede des Petrus. Satan entweder in alter Wortbedeutung (2 Sam. 19, 22 *ἐπίβουλος*, 1 Kön. 11, 14 *σατάν*), oder Werkzeug, wie Incarnation des Satan. Aber ohne Zweifel war es gangbare Formel. *Σκάνδαλον* nicht Verführer, durch den man fallen könne oder soll (Kühnoel), sondern verhasst in seinen Reden. „Du denkst nicht auf Göttliches, sondern auf Menschliches." *Φρονεῖν* nicht: Etwas denken, vielmehr: worauf d. = gesinnt sein. Röm. 8, 6. *Τὰ τοῦ θεοῦ — τῶν ἀνθρώπων* = was Gott will (vielleicht auch *φρονούμενα* zu suppliren) — was Menschen wollen. Und dieses zwar nicht überhaupt, sondern Gott will, dass ich diesem Ende entgegengehe — Menschen pflegen ihren Vortheil der göttlichen Sache vorzuziehen.

Auch die folgende Rede V. 24—28 findet sich bei den Uebrigen im Allgemeinen und in diesem Zusammenhange. „Auch die Seinen sollen gleiches Geschick haben; so nothwendig sei dieses für solchen Beruf." Vgl. 10, 38 f.

Ὀπίσω μου ἐλθεῖν = ἄξιος μου a. O. Es ist mehr als ἀκολουθεῖν, innerlicher. „Mein wahrer Jünger sein." Ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν nur in diesen drei Stellen: aufgeben seine Persönlichkeit. Weniger (so der kirchlich mystische Begriff) ist das Aufgeben seiner Denkart, seines Wollens, als seines Interesse, selbst seines Lebens gemeint. Αἴρειν σταυρὸν καὶ ἀκολουθεῖν a. O. „sich zum Tode wie der Seine hingeben." Ἀκολουθ. also das äusserliche Nachgehen. — V. 25 wie 10, 39: „das höhere, wahre Leben verliert, wer (zu ängstlich oder zu unbedingt) sein Leben bewahren möchte; aber der gewinnt jenes, welcher Leben verliert um meinetwillen." Ἕνεκεν ἐμοῦ giebt den Begriff des θέλειν im vorigen Satze: gern, aus Liebe. — V. 26. Seele bedeutet eben dieses edlere, wahre Leben. „— an diesem Schaden litte, oder womit wollte er das verlorene wiedergewinnen?" Ὅλος ὁ κόσμος: alle Güter des Lebens. Ἀντάλλαγμα: gleicher, vollgültiger Preis. Sir. 6, 15. 26, 14. Zum Grunde liegt hier Ps. 49, 7 f. (οὐ δώσει ἄνθρωπος τιμὴν λυτρώσεως τῆς ψυχῆς); aber daselbst vom irdischen Leben: das verlorene nicht wiederzubringen.

V. 27 f. Wann jener Erfolg zu erwarten sei? das wahre Leben (V. 25 f.), das ihm Gleich-sein (V. 24), und also das Gegentheil für die Entgegengesetzten. Oft schon war von diesen Bildern seiner Rückkehr die Rede. Wenn auch nicht bisweilen ausdrücklich auf ihre blos bildliche Bedeutung hingedeutet würde, so müsste es doch als unmöglich erscheinen, sie eigentlich zu nehmen; Christus hätte dann nicht nur einige jüdisch sinnliche Bilder für wahr gehalten, sondern den ganzen jüdischen Messiasbegriff. Aber er gebraucht sie nicht nur in Accommodation, sondern als Allegorie. Also (s. z. 13, 41) bedeuten sie die Entscheidung seiner Sache, bei welcher sich zugleich die Würdigkeit der Einzelnen ausweisen wird.

Ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ — mit ihr umgeben. „Mit Gefolg seiner Engel.“ Himmelsglanz und Engel immer beisammen in der höheren Sprache des Judenthums 25, 31. (Luk. 2. 2 Thess. 1, 7). „Dann aber wird er jedem vergelten nach seinem Thun.“ *Ἀποδοῦναι κατὰ τὰ ἔργα* (hier allein *πρᾶξιν*) Röm. 2, 6. 2 Kor. 5, 10. *Ἑκάστῳ* von den Seinen. Vergelten: Stelle anweisen nach Würdigkeit. — V. 28 ist aufmunternd beigesetzt oder nur versichernd. „Es werde bald — gewiss so kommen.“ „Einige der hier Stehenden“ eben der Jünger des engern Kreises. *Γεύεσθαι θανάτου* hat keine besondere Bedeutung. Joh. 8, 52. Hebr. 2, 9. Es ist s. v. a. *ἰδεῖν θάν.* Hebr. 11, 5. *Ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* — Mark. in d. Par. 9, 1: *ἴδωσι τὴν βασ. τ. θεοῦ.* Wie hier auch Luk. 23, 42 *ἔρχεσθαι ἐν τῇ βασ.*: kommen das Reich stiftend, oder: kommen im neugestifteten Reiche, oder *βασιλεία* das Herrschen.

Die folgende Erzählung Kap. 17, 1—9 ist bei Markus Kap. 9 und Lukas Kap. 9 ganz wie hier mit dem Vorigen verknüpft. Dem Sinne nach vgl. Johannes 12, 27 f., welcher, und auch mit Anwendung des altnationalen Bildes von Himmelsstimme, die Scene in den Tempel von Jerusalem versetzt. Wie auch der Ursprung der Erzählung genommen werde, es sind immer die Ideen derselben diese: dass der Tod Jesu seine Verklärung gewesen sei, und er selbst irdisch mehr und mehr sich vor seinen Jüngern verklärt habe, je näher er jenem Tode gekommen sei, sodass die grössten Erscheinungen des Volks, Moses und Elias, als ihm völlig untergeordnete Gestalten erschienen seien. Mit dem Zeichen vom Himmel 16, 1 soll diese Erzählung wahrscheinlich nicht zusammenhängen (Hieronymus, Michaelis), sodass Jesus den Seinen ein solches allerdings habe geben wollen. Wohl aber entspricht sie in der Form der Taufgeschichte 3, 16 f.; sie steht an der Spitze einer

neuen Reihe von Erzählungen, von letzten Reden und Leiden, gerade wie bei Johannes mit Kap. 13 ein solcher neuer Abschnitt beginnt. Aber wir müssen die Erzählung auch wohl auf gleiche Weise wie jene auffassen. Als reine, wirkliche Geschichte kann sie keine theologische Denkart mehr nehmen wollen. Der Himmelsglanz, die Himmelsstimme, die Erscheinung von Abgeschiedenen und diese erkannt als Moses und Elia — Alles dieses hat den bestimmten Charakter des Ungeschichtlichen. Aber die sogenannten materiellen Erklärungsversuche (Paulus), Versuche das Ereigniss als ein, wenn auch ungewöhnliches, doch natürliches aufzufassen, lassen sich nicht durchführen, ohne den Schein von Geheimniss oder Täuschung auf die eine Seite zu legen und auf die andere, die der Augenzeugen, grosse Befangenheit. Traum, Vision der Jünger (Tertullian *c. Marc.* 4, 22 *amentia, ecstasis* — Herder *v. Erlös. d. Mensch.* 231 ff., Gabler *kl. Schrr.* 1, 53 ff., Kühnoel) anzunehmen, verwickelt in grosse Schwierigkeiten. Hätten sie es gemeinsam so im Geiste gesehen, so würde dieses fast etwas Wunderbares gewesen sein: von Einem würde es nicht in die Tradition gekommen sein; überhaupt aber auch dieses wohl nicht, wäre es nichts als das gewesen. Die Erzählung des Lukas 9, 32 sagt das Gegentheil, nämlich dass die Jünger erst voll Schlafes gewesen, wohl weil die Erhabenheit der Erscheinung ihre Sinne gefesselt habe (Mark. ἔκφοβοι), aber erwacht gesehen hätten. Als Mythus endlich, sodass die Erzählung durchaus keine historische Grundlage hätte, würde dieselbe zu kunstreich erfunden und angelegt scheinen. Vielmehr, wie in der Taufgeschichte, ist hier als Grundlage eine, aber gewiss mehr innerliche, Erscheinung an der Person Christi anzunehmen, welche jene Ueberzeugung, jene Einsicht in seine Verklärung hervorgerufen habe. Wie in der Taufgeschichte, müssen wir uns enthalten, Vermuthungen über die

Art dieser Erscheinung zu machen. Aber die Darstellung bildete sich in der heiligen Sprache des Volks, uneigentlich aus, und die Tradition behielt diese Darstellung ebenso bei, wie in der Taufgeschichte und, wenn man dieser nicht eine höhere Bedeutung, Abkunft von Jesus selbst, beilegen will, in der Geschichte von der Versuchung Jesu. Uebrigens haben wir in den drei Evangelien ja hier entschieden nicht einen Bericht von Augenzeugen, sondern der evangelischen Tradition. — In der Erzählung deutet auch in der Darstellung Alles auf Uneigentliches, Geistiges hin.

V. 1. Nach sechs Tagen, nach jenen Reden 6, 13 ff. Lukas ausdrücklich: *μετὰ τοὺς λόγους τούτους*; doch *ὡσεὶ* acht Tage. Petrus, Jakobus und s. Bruder Johannes — ausser dieser Stelle (hier bei allen Drei) noch 26, 37 und Markus 5, 37 als die Betrautesten genannt. Auch in der kirchlichen Tradition, Eusebius *hist. eccl.* 2, 1, waren sie es: doch bleibt zweifelhaft, ob in ihr nicht Jakobus Alphäi Sohn oder der Gerechte gemeint sei. *Ἀναφέρειν* auch b. Mark., Luk. 24, 51, gewöhnlich in übersinnlicher Bedeutung: hier also auf einen anderen, geistigen Sinn hindeutend. *Ὄρος ὑψηλόν* — diese Bezeichnung auch in der Versuchungsgeschichte 4, 8. Markus hat sie ebenfalls hier; Lukas das sonst in den Evangelien gewöhnliche *τὸ ὄρος*. *Ὑψηλόν* soll wohl nicht das *κατ' ἰδίαν* steigern, sondern die Vorstellung heben. Die Kirche suchte natürlich nach einer bestimmten Oertlichkeit für diese Scene. Die Sage (Ev. d. Hebr., Hieronymus) nahm den Tabor bei Nazaret an, der übrigens immer auch sonst eine ausgezeichnete Oertlichkeit gewesen war. Helena erbaute dort eine Kirche. Vgl. Schubert *Reise in das Morgenland* 3, 179 f. Nach Lukas ist auch die Scene in Galiläa. Aber bei Matthäus und noch deutlicher bei Markus (9, 30 *ἐξελθόντες*) fällt dieser Abschnitt vielmehr noch in das Ausland. Daher wird mit Michaelis und Paulus eher an

einen Theil des Hermon zu denken sein. Es ist aber sicherlich nicht gemeint, dass der Endzweck dieses Hinaufführens auf jenen Berg eben diese Verklärung gewesen sei, sondern, wie immer, das Gebet. Hier soll sich ihnen Christus verklärt haben. Wahrscheinlich ist die Nachtzeit die der Verklärung. Nach Lukas geht Jesus vom Berge τῇ ἑξῆς.

V. 2. *Μετεμορφώθη*: *transfiguratus est* (so d. Kirche). In eigentlicher Bedeutung (vom zukünftigen Leben) steht es auch 2 Kor. 3, 18; in sittlicher Röm. 12, 2. — Die Darstellung im Folgenden hat entschiedene Aehnlichkeit mit der Erzählung von Mosis Verklärung, nachdem er bei Gott auf dem Berge gewesen; vgl. 2 Mos. 34, 29—35 u. 2 Kor. 3, 7. „Sein Antlitz strahlte wie die Sonne, und sein Gewand wurde glänzend wie Licht.“ Diess stehende Bilder zwar, aber nur von Erscheinung himmlischer Wesen: Dan. 12, 3. Apok. 1, 13—16. 10, 1. Und so ist der Gebrauch dieser Bilder wenigstens ein sicherer Beweis für die ideale Gestalt, in welcher den Aposteln die Person Jesu erschien. Ὡς τὸ φῶς, bei'm Gewande, hat man oft verändert. Aber es steht ganz angemessen, neben der Sonne das Sonnenlicht. Bisweilen ist σελήνης daneben gelesen worden oder χιών statt φῶς nach Apok. a. O.

V. 3. Ὤφθησαν — auch ein Wort für übersinnliche Erscheinung, plötzliche und in ungewöhnlicher Art. So in der Auferstehungsgeschichte. Das αὐτοῖς und αὐτοῦ ist ein Zeichen der Unbestimmtheit des höheren, ungeschichtlichen Stiles. Συλλαλοῦντες — Luk. (9, 31): von s. Tode. Moses und Elia: hier nicht als Vorläufer des Messias, wofür Moses auch gewöhnlich nicht galt, sondern theils als Häupter, Anführer in der Volksgeschichte (mosaische — prophetische Zeit) theils als himmlische Genien, weil beide zu Gott aufgenommen worden waren. Von Elia nahm man dieses aus seiner Geschichte,

von Moses schloss man es aus 5 Mos. 34, 6 f. (Gott habe für seine Bestattung gesorgt) vgl. Jud. 9 u. Jos. 4, 8. Wahrscheinlich sind dieses auch die zwei Zeugen Apok. 11, 3. Oft kam Henoch hinzu. Diese Drei waren daher auch die gewöhnlichen Gegenstände und angeblichen Verfasser der Apokryphen im späteren Judenthum und ältesten Christenthum. — Also in dichterisch-heiliger Sprache ist der Gedanke dargestellt: in ihrer mächtig erregten Ueberzeugung sei Christus höher gewesen als alle Heroen des israelitischen Volks.

V. 4. Die Erzählung geht kurz im Einzelnen vorüber, eben wie es mit der Erscheinung auch geschehen sein soll. Ἡμᾶς wird gewöhnlich auf Alle bezogen und καλόν = angenehm, erfreulich, gefasst. Vielmehr (Paulus) geht ἡμᾶς auf die Apostel, und Petrus wird ganz in seiner willigen, nach Aussen hin dienstbereiten Natur dargestellt: es gilt ihm als hohe Ehre, in dieser Versammlung die geringsten Dienste zu leisten. „Es trifft sich gut (καλόν), dass wir hier sind: wir wollen euch dienstbar sein.“ Für ποιήσωμεν giebt Lachmann ποιήσω, was noch passender für den Eifer des Petrus ist. Im Worte σκηνή lag nach jüdischem Sprachgebrauche schon eine höhere Bedeutung, die von der Laubhütte, dann vom heiligen Gezelte, Hebr. 9, 2 ff., und Gotteswohnungen überhaupt, Apok. 13, 6. 21, 3.

V. 5. Wie in der Taufgeschichte — und wie gesagt, wir nehmen an, dass die Tradition es selbst gar nicht anders als uneigentlich verstanden habe — ist hier der Sinn: die Begeisterung sei in den Aposteln zu einem bestimmten Gedanken, zur sicheren Ueberzeugung von Jesu geworden. — Die Wolke soll kein bedeutendes Bild für sich sein, vielmehr wird sie nur um der Stimme willen erwähnt — nicht blos vom Himmel, sondern Wolke, lichte Wolke war von Altersher das Symbol göttlicher Gegenwart gewesen. Vgl. 2 Mos. 40, 34. Ἔτι λαλοῦντος giebt wieder das εὐθέως der göttlichen,

himmlischen Erscheinung. „Beschattete sie eine lichte Wolke." *Αὐτούς* die Jünger, nicht Moses und Elia. *Ἐπισκιάζειν* vgl. Luk. 1, 35 (LXX Ps. 91, 4. 139, 8 — von der mitziehenden und ruhenden Wolke in der Wüste). *Φωτεινή* (Griesbach *φωτός*) = *λευκή* Apok. 14, 14. „Eine Stimme u. s. w.: — den ich erwählt habe; den sollt ihr hören." *Αὐτοῦ ἀκούετε* 5 Mos. 18, 15. Joh. 1, 17. Ueber das Uebrige s. z. 3, 17.

V. 6 f. Alles dieses Einzelne: betäubt niederfallen bei Himmelserscheinungen — angerührt und gestärkt werden — ist gewöhnlich in Visionen und dem alten heiligen Stile eigen; vgl. Dan. 8, 18. 10, 8—10. Ezech. 2, 1 — (Luk. 2, 9 f.) AG. 9, 4 ff. Apok. 1, 17. 22, 7. Ist aber die Form alt, so ist dieses, wie gesagt, immer bedeutend und die Hauptsache, dass es ihr menschlicher Meister war, welchem man Solches beilegte. — *Φοβεῖσθαι*: voll Furcht, doch hier mehr: betäubt sein. *Ἐγέρθητε* vom Falle — noch nicht: lasst uns gehen.

V. 8. „Die Augen erhebend sahen sie ihn allein." Nicht als wenn das Vorhererzählte eine Sinnentäuschung gewesen, sondern dass Schnellvorübergehende, wie das Schnellverschwindende (V. 5), macht immer einen Theil solcher Schilderungen aus (AG. 9, 10).

V. 9. *Ὅραμα* — hier allein und in der AG. öfters — ausser 7, 31 immer von einem innerlich Gesehenen (מַרְאָה, חָזוֹן). Stets ist es ein Wort von höherer Bedeutung. Aber es liegt in ihm eben seiner Vielsinnigkeit wegen weder der Begriff von wirklicher, objektiver Erscheinung, noch der von bloser Vision. Die ganze Scene. Bei Mark. *ἃ εἶδον*, bei Luk. kein Verbot (*αὐτοὶ ἐσίγησαν*). Zu *ἐνετείλατο* u. s. w. vgl. 16, 20. Aber der Sinn des Verbotes ist hier wohl ein anderer wie dort; denn hier geht es wahrscheinlich nicht auf das Volk, sondern auf die Jünger. „Bis er von den Todten auferstehen würde" — hat in jedem Falle

den Sinn: bis sich der Geist den Jüngern mitgetheilt haben würde. Also: diese noch sinnliche Begeisterung müsse in eine höhere übergehen — vorher sollen sie nicht von ihren Erscheinungen sprechen. Sie würden sie dann, späterhin nämlich, gar nicht in dieser Art mehr erzählen wollen. Dieses wohl der Sinn der Rede.

V. 10. Gewiss hängt diese Frage mit der vorigen Erzählung zusammen; doch sie zeigt, dass Elia in dieser nicht als Vorläufer des Messias aufgeführt werde: denn sonst würden die Jünger nicht jetzt fragen, ob er wirklich kommen werde. Aber sie ist wohl weder 1. ein Zweifel am Volksglauben über Elias Erscheinen vor dem Messias, noch 2. überhaupt nur eine gelegentliche Frage. Vielmehr meinen sie, da der Messias ja wirklich gekommen sei (wie es ihnen klar geworden war), ob nun Elia noch wirklich kommen solle? — *Τί οὖν λέγουσι* hier: in welchem Sinne. *Πρῶτον*: bevor der Messias kommt.

Sinn der Antwort V. 11 f.: Er kommt nur in geistiger, sittlicher Absicht — und er ist schon erschienen.

Ἔρχεται (wie im *ὁ ἐρχόμενος*) = *ἔρχεσθαι δεῖ*. *Καὶ ἀποκαταστήσει πάντα* u. s. w. nach Mal. 3, 23 f. (AG. 3, 21 — Luk. 1, 17 nach demselben prophet. Orig.). Im Original bezieht es sich mehr auf das Verfeindete, hier mehr auf das sittlich Verfallene. V. 12: Eben weil er für einen sittlichen Erfolg kommen sollte, ist er den Juden unversehens, bereits gekommen, und hat er keine Anerkenntniss unter ihnen gefunden. *Ἤδη ἦλθε* 11, 18 f. *Οὐκ ἐπέγνωσαν*: nicht erkannt oder anerkannt. *Ὅσα ἠθέλησαν* ist, wie Luk. 23, 25 *θέλημα αὐτῶν*, von ihrem Gelüst gesagt, im Sinne von Ungerechtigkeit oder Frevel. *Ἐν αὐτῷ* hebraisirend Luk. 23, 31. „So auch wird zu leiden haben von ihnen des Menschensohn." Der johanneische stets wiederkehrende Gedanke: das

Unvermögen des jüdischen Volks für das Göttliche mache sie zu Verfolgern der Propheten.

V. 14—21 fortwährend parallel mit den beiden Anderen. Bei Lukas haben es die Pharisäer angelegt, dass der Mann in Jesu Abwesenheit kam, zur Beschämung der Jünger.

V. 14. *Πρὸς τὸν ὄχλον* — vielleicht auf eine spätere Zeit und andere Oertlichkeit zu beziehen als das Vorige von V. 1 an, sodass daher *κατ' ἰδίαν* nicht diesem *ὄχλος* entgegenstand. Für *γονυπετῶν αὐτῷ* hat die neuere Kritik *γον. αὐτόν*, wie Mark. 1, 40 u. 10, 17, in der Bedeutung: knieend bitten. — V. 15. *Σεληνιάζεσθαι*, vgl. 4, 24, bezeichnet hier einen Epileptischen. *Κακῶς πάσχει*, dem *γάρ* im Folgenden gemäss, nicht vom Uebel überhaupt, sondern von den gefahrvollen Zuständen zu verstehen, welche im Folgenden angegeben werden. Diese Symptome, auch bei der Heilung hervorbrechend, werden bei Markus und Lukas noch lebendiger und anschaulicher beschrieben. *Πίπτει*: wird geworfen in den Krämpfen. — Die folgende Erzählung zeigt bestimmt, dass diese Heilungen von Jesu auf eine geistige Uebermacht zurückgeführt werden, wenngleich (10, 1) in einem höheren Sinne, also als psychische angesehen werden. Der Glaube (der des Wunderthäters 14, 31 — anders 13, 58 and., wo die Bedingung bei'm Wundererfahrenden) ist der, jedoch nicht auf sich, sondern auf die verbundene Gottheit concentrirte Geist. „Sie konnten ihn nicht heilen."

V. 17. Die Rede Jesu ist gewiss an die Jünger gerichtet (*ἀποκριθείς*: in Beziehung auf die Worte des Mannes sprach er), nicht an die Juden (Grotius) oder an den Vater des Kranken (Paulus) oder an Alle zugleich (Kühnoel). *Διεστραμμένη γενεά* ist alter Tadel gegen dieses Volk, 5 Mos. 32, 5. 20. Ph. 2, 15: unrechten Sinnes, unfromm. *Ἔσομαι — ἀνέξομαι*: werde ich sein — soll ich ertragen? Also:

es sei für sie die Zeit da, dass sie sich geistig erhüben. Ἀνέχεσθαι hier u. in d. Par. (1 Kor. 4, 12. 2 Kor. 11, 1): in der Schwäche ertragen. — V. 18. Αὐτῷ ist vom δαιμόνιον im Folgenden unterschieden; dieses war ja noch gar nicht erwähnt worden. Aber Mensch und Dämon werden auch hier mit einander vertauscht. S. z. 8, 28 ff. — V. 19. Διάτι —: sie fanden also in der Rede Jesu V. 17 den Grund ihres Unvermögens nicht deutlich ausgesprochen: wahrscheinlich meint der Evangelist, dass sie γενεὰ ἀπ. καὶ διεστ. für ein Scheltwort von allgemeiner Bedeutung gehalten hätten. — V. 20. Ἀπιστίαν ist rec.; dafür haben wenige aber bedeutende Zeugen ὀλιγοπιστίαν, welches Lachmann aufgenommen. Doch angemessener ist, dass das Wort V. 17 wiederholt worden sei. Auch hat ὀλιγοπιστία bei'm Matthäus sonst vielmehr die Bedeutung: Glaubensmangel nach Aussen hin, nicht in Hinsicht auf die eigene, geistige Macht. Demnach: Eben, wie ich gesagt, eures Unglaubens wegen.

Sinn des Folgenden, V. 20 f.: der Glaube vermag viel, aber man muss sich für ihn in Frömmigkeit und Zusammennehmen seiner sittlichen Kraft stärken.

„Glaube nur wie ein Senfkorn — hebe dich von da — Nichts wird euch unmöglich sein." Leicht gemisdeutete Stelle: sie hat ganz geistigen Sinn; Alles in ihr ist sprüchwörtlich. Das Senfkorn 13, 31. Berge versetzen: das Unmöglichste leisten (Berge das stehende israel. Bild für das Feste, Ewige) Jes. 54, 10. Zach. 4, 7. Hiob 9, 5. 28, 9. Aber „durch Glauben Berge versetzen" war vielleicht auch schon Sprüchwort. Vgl. 1 Kor. 13, 2. Christus macht noch Gebrauch davon 21, 21. Im Bilde des Senfkorns liegt zwar nach 13 a. O. die Vorstellung nicht blos vom Kleinen, sondern vom Kleinen das etwas Grosses werden könne, solle, doch ist wohl nicht das innerliche Wachsen des Glaubens gemeint, sondern sein grosser, äusserlicher Erfolg, von

dem ja eben die Rede ist. — V 21. Wenigstens angewendet kann die Stelle werden gegen diejenige Ansicht, welche einen solchen Glauben als etwas Uebernatürliches, göttlich Gewährtes, nahm. *Τοῦτο τὸ γένος* nicht überhaupt (Fritzsche, Andd.) die Dämonen, sondern diese Art, die bösesten, gefährlichsten. Hierbei also sei der entschiedenste, reinste Glaube erforderlich. *Τῇ προσευχῇ κ. νηστείᾳ* des Vertreibenden. Fasten u. Beten nebeneinander (AG. 14, 23. 1 Kor. 7, 5) von religiösen und sittlichen Uebungen. So kann es überhaupt Bereitung, Stärkung des Gemüths bedeuten. Folglich hier (gewiss nicht buchstäblich zu verstehen — de Wette): so dass die Glaubenskraft durch Frömmigkeit und Ernst gestärkt wird. Auch wenn die Worte auf die Dämonischen bezogen würden, dürften sie hier nicht im eigentlichen Sinne genommen werden (Paulus, sie fast ganz diätetisch nehmend), sondern: nur mit grosser Vorbereitung des Kranken — da sie denn auch für die psychische Art dieser Heilungen zeugen würden.

V. 22. *Ἀναστρεφομένων* — deutet an, dass Jesus wieder nach Galiläa gekommen sei. „Während sie sich aufhielten in Galiläa.“ *Εἶπεν αὐτοῖς* wohl nicht: sagte er einmal, sondern dieses nun fortwährend; es war der Inhalt seiner Reden. — Die Rede wie 16, 21. *Ἄνθρωποι* sind wohl die Heiden. Als Bezeichnung der jüdischen Obrigkeit würde es zu unbestimmt sein. *Παραδιδόναι* bezieht sich also auf die überantwortenden Juden. Anders das Wort 20, 18. *Καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα* hat oft gefehlt, doch ist es bestätigt durch die neuere Kritik. Wahrscheinlich hielt man es nicht passend neben der Verkündigung der Auferstehung. Aber gerade so 16, 22.

V. 24—27 bei Matthäus allein. Nach der gewöhnlichen Meinung eine Wundererzählung. Aber der Evangelist würde es gewiss selbst gefühlt haben, dass dieses Wunder im

Widerspruche stände mit dem Gedanken 4, 4 — ein Wunder sein würde für das gewöhnliche Lebensbedürfniss: das Kleinliche, Magische zu übergehen. Demnach gewiss nicht auch vom Evangelisten als Wunder erzählt; und dieser Theil des Evangelium hat es ja nicht mehr mit Wundern zu thun.

V. 24. *Οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες*, die Doppeldrachme. Es ist die Hälfte eines Stater (V. 27) oder jüdischen Schekel (*ἀργύριον*) als Landesmünze gemeint. J o s e p h u s *antiqq. jud.* 3. 8, 2: *ὁ σίκλος Ἀττικὰς δραχμὰς δέχεται τέσσαρας.* Bei den Alexandrinern heisst der Schekel selbst *δίδραχμον*. So in der Grundstelle für diese Abgabe, 2 Mos. 30, 13—15: jeder Israelit soll zahlen *τὸ ἥμισυ τοῦ διδράχμου.* Vgl. über den Brauch 2 Kön. 12, 4 u. 2 Chron. 24, 6. Auch die Juden im Auslande hatten diese Abgabe zu zahlen nach J o s e p h. *l. c.* 18. 9, 1. Sie war Tempelabgabe und machte den grössten Theil des Tempelschatzes (27, 6) aus. Die Kirchenväter (ganz ohne Kenntniss der jüdischen Gebräuche) gaben diesen *δίδραχμα* vielfach andere Bedeutung. C h r y s o s t o m u s in Bezug auf 4 Mos. 3, 47 erklärte sie als Abgabe für Ablösung der Erstgeburt an die Leviten. Später erklärte man sie auch als Abgabe an die Römer oder an Herodes. Ganz gegen V. 25 f. — *Οὐ τέλει* nicht als Frage, sondern als Vorwurf. Vielleicht war eben die Z e i t dieser Abgabe da. Nur die Priester waren davon ausgenommen. Und das wussten jene wohl, dass Jesus d i e s e s nicht war.

V. 25 f. ist aus der Bestimmung jener Abgabe für den Tempel zu erklären. Diejenigen, welche das H a u s eines Herrn ausmachen, haben keine Abgabe zu zahlen an den Herrn. Also auch diejenigen nicht T e m p e l abgabe, welche das Haus G o t t e s ausmachen. Gewiss nicht im bürgerlichen Sinne, in der Absicht gesprochen, das Gesetzliche als unbedeutend für s i e darzustellen, sondern mit Beziehung auf den Endzweck der Abgabe. Sie, die geistig Höheren, Gott geistig Näheren,

hätten andere Pflichten gegen ihn, als die, für den äusserli- Tempel zu sorgen. Uebrigens heisst Christus hier die Seinen zugleich mit sich Gottes Kinder. Röm. 8, 29. Hebr. 2, 12. *Προέφθασεν* = kam ihm zuvor, ohne dass Petrus zu erzählen gehabt hätte was V. 24. „Die Könige der Erde von Wem nehmen sie *τέλη ἢ κῆνσον* —? *Τέλος* Röm. 13, 6. *Κῆνσος* 12, 17. Jenes die ausserordentlichen (indirekten), dieses die gewöhnlichen (direkten) Abgaben. *Ἀλλότριοι*: nicht zur Königsfamilie Gehörige. — V. 26. *Ἄραγε* u. s. w. entweder auf die Anwendung bezogen, oder im allgemeinen Sinne zu nehmen: So sind die Söhne frei, die von denen, welche die Abgaben fordern, — für welche es geschieht. — V. 27. *Ἵνα μὴ σκανδαλίσωμεν* (Röm. 14, 21): ihnen nicht verdächtig oder verhasst werden. „Gehe an das Meer, wirf die Angel aus, und ziehe den ersten aufsteigenden Fisch herauf. Oeffnest du seinen Mund, so wirst du einen Stater (attisch was der Schekel der Juden) finden: diesen nimm und bezahle ihn für mich und dich" (zwei Didrachmen). Die Worte sind nicht anders zu erklären. Stolz und Andere mit Paulus: du wirst soviel als Verkaufspreis gewinnen. *Εὑρίσκειν* wird dann = *lucrari* (Röm. 4, 1. Hebr. 9, 12) gefasst und *ἀνοίξας τὸ στόμα* als blose (überflüssige) Umschreibung des Abreissens vom Haken verstanden oder (selbst Eichhorn *Einl. in's N. T.* 1, 486) als eine falsche Uebersetzung des Hebräischen oder Aramäischen. Für die eigentliche Erklärung ist Storr in *Flatt's Magaz. f. Dogm.* (1797) 2, 56 ff. Vielmehr (ähnlich wohl Hase *Leb. Jesu* 155 f. mit Ammon *bibl. Theol.* 2, 376) ist es als sprüchwörtliche Rede zu nehmen, und ein Beweis für das Bildliche der Stelle liegt schon darin, dass kein Erfolg erzählt wird von dieser vermeintlichen Aufforderung Jesu. Also: gieb es, weil es uns doch nicht fehlen kann. „Wir würden ja den Stater da finden, wo ihn Niemand suchte, ehe wir Mangel litten. Du würdest

wohl im Munde des ersten besten Fisches und Mehr finden als du bedarfst.“ Eine ähnliche bildliche Rede Pred. 11, 1: Wirf dein Brod über's Meer, du wirst es nach langer Zeit wiederfinden. — Wäre es eigentlich gemeint vom Evangelisten, so müsste man die Misdeutung einer bildlichen Rede Jesu annehmen.

Kap. 18, 1—20. Rede Jesu, wieder eigenthümlich zusammengestellt bei Matthäus. Lukas Kap. 9 hat sie nur bis V. 5; Mark. Kap. 9 hat dieselbe, dann unter einer anderen Veranlassung noch Einiges von V. 6—10. Doch alles Uebrige der Rede findet sich sonst zerstreut bei Lukas. Matthäus stellt Alles zusammen, was die Tradition von Reden über die *μικροί* (קטנים) hatte.

Zuerst V. 1—5 empfiehlt Jesus damit die Bescheidenheit: dieses aber noch in der besonderen Beziehung, dass ihre Sache innerlich, geistig sei, also kein Gegenstand der Ehrsucht, des Prunkens.

Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ (*ὥρα* also wohl nicht blos überhaupt *καιρός* 11, 25) verbindet genau mit dem Vorigen: daher (so schon Chrysostomus) diese Frage der Jünger gewiss im Zusammenhange mit der Rede an Petrus stand 16, 17 ff., vom Vorrange des Petrus, wie man es deutete. Daher hier V. 15 ff. und des Petrus Frage V. 21 ganz zusammenhängend scheint; die Jünger hatten sich gegen Petrus erzürnt und ihn verletzt. Nach Luk. 9, 46 wären es stille Gedanken der Jünger gewesen. *Τίς μείζων ἐν* u. s. w. = *μέγιστος* (dem Sinne nach). Mark. *τίς μείζων*, Luk. *τ. μ. αὐτῶν* vgl. 22, 24. Es ist dieselbe Frage wie die welche 20, 20 ff. in der Bitte der Zebedaiden liegt: Wer ist bestimmt, die grösste Bedeutung zu haben im göttlichen Reiche. *Ἐστί*, ist, in der Bestimmung, wie *ἔρχεται* 17, 11. — V. 2. Das Kinderbeispiel anders angewendet Mark. 10, 14 ff. u. Luk. 18, 16 ff. (Unschuld u. Zutrauen). „— werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in

das Himmelreich gelangen.“ Στραφῆτε καὶ γένησθε = πάλιν γένησθε. Μὴ εἰσέρχ. εἰς τ. βασιλ. verstärkt: nicht einmal dazu gelangen, geschweige mit Vorrang. Dieses der Sinn von V. 3: Vorrang erhält man nur durch die innigste Bescheidenheit. Das μείζω εἶναι ist dem ταπεινοῦν ἑαυτόν sinnvoll an die Seite gesetzt. Aehnlich Phil. 2, 3. Ταπεινοῦν ἑ. steigert hier den Begriff des γίνεσθαι ὡς παιδίον: innigst so werden. Ταπεινός Jak. 4, 6. 1 Petr. 5, 5. Ταπεινοῦν ἑαυτόν: sich so anstellen, bescheiden betragen (23, 12). — V. 5 Sinn: Angenehm sei ihm, also sittlich würdig, wer auch nur solche Sinnesart liebt. Δέχεσθαι: als Freund halten. Vgl. 10, 40 f. Ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου weniger als 10 a. O. Dort: weil ich ihn gesendet habe; hier nur: weil er mich nennt oder von mir heisst = weil er mir angehört. Παιδίον ἓν τοιοῦτον: einen solchen Kindgesinnten. Auf eigentliche Kinder (dieses Kind sei eine Waise gewesen) beziehen es Paulus, de Wette u. Andd. Dann müsste dieses Wort anders gemeint als hier wiedergegeben worden sein, denn hier würde jener Gedanke den Zusammenhang zerstören.

Von V. 6—14 (dann ein anderer Gegenstand) geht die Rede, wie Matthäus sie zusammenstellt (bei Markus u. Lukas sind die Reden getrennt), auf die μικροί in einem anderen Sinne über: es sind die Kindesartigen im Sinne des Unvermögens, der Befangenheit, diejenigen, deren Behandlung besondere Zartheit erforderte. Wie μικροί 10, 42 und νήπιοι 11, 25. Doch hier sind es nicht die Jünger überhaupt: im Gegentheile werden den Jüngern Vorschriften gegeben in Bezug auf diese Geringen. Vgl. Nösselt Dissert. in h. l. *Opuscc.* 1, 1 ss. — Also V. 6—9: man darf Solchen kein Aergerniss geben; V. 10: sie nicht verachten; V. 11—14 giebt den Grund des Vorigen: die Sache des Heiles geht auf Solche vornehmlich aus, nämlich weil mit ihrem Zustande auch grösseres Heilsbedürfniss verbunden sei.

V. 6 f. vgl. Luk. 17, 1 f. *Σκανδαλίζειν* hier (Paulus oft so: überhaupt dieselben Grundsätze wie hier oft bei ihm, besonders Röm. 14): Geistes- und Ueberzeugungsschwache durch eine unbedachte Handlungsweise irren, zur Untreue an ihrem Glauben bringen, also verderben. Durch den Beisatz *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ* soll der Begriff dieser *μικροί* von dem der Kinder getrennt werden. Dennoch wurde die Stelle klassisch für den Glauben der Kinder. *Συμφέρει* u. s. w. Volksbild, aber nicht für Strafe, sondern für Hinwegräumung. Apok. 18, 21 steht es für Vernichtung. *Μύλος*, *mola* für *lapis molaris* (Markus *λίθος μυλικός*); *μ. ὀνικός* ist ein Stein einer grösseren, durch Zugthiere (nicht durch die Hand) getriebenen Mühle. *Κρεμασθῇ* (Luk. hat d. Präsens): ihm angehängt worden wäre (*ἐπί* ist rec., auch wird *εἰς* gelesen, Lachmann *περί*) vor einer solchen Handlung; also: er nicht geboren wäre (26, 24). So fasst Paulus die Stelle richtig. „Und er in die Tiefe des Meeres (*πέλαγος θαλάσσης*) versenkt worden wäre.“ *Καταποντίζεσθαι* 14, 30. — V. 7. Von allgemeiner Bedeutung: *ἀνάγκη γάρ* — Einschränkung des Vorigen. Muss, nach dem Plan der Welt, oder, wie der Sinn und die Bildung der Menschen verschieden, und daneben Unlauterkeit. Wie 1 Kor. 11, 19 *δεῖ αἱρέσεις εἶναι*. *Πλήν* = *verumtamen*. *Οὐαί* — es giebt also eine Menschenschuld ungeachtet dieser Nothwendigkeit.

V. 8 f. Vgl. oben 5, 29. Sprüchwörtliche Formeln, die verschieden angewendet werden, wie 10, 24 f. Warum de Wette: unpassende Reminiscenz? Dort bedeuteten diese Glieder das Innerliche, auch wenn es noch so werth, eigen schiene. Hier werden in diesen Bildern die Liebsten unter den Menschen gemeint, von denen man sich trennen solle, wenn sie Aergerniss gäben. Die Rede richtet sich hier an diese Geringen selbst. — *Αὐτά* ist rec., die neuere Kritik zieht *αὐτόν* vor wie V. 9. Das Andere meist wie dort.

Πῦρ = *γέεννα πυρός* V. 9. Aber hier zuerst *αἰώνιον πῦρ* (wie *αἰώνιος κόλασις*) 25, 41. 46. *Αἰώνιον* ist an sich von unbestimmter Bedeutung; eigentlich nur: menschlich nicht zu übersehen, zu endigen, oder auch das Ungewöhnliche, nicht Menschliche. Aber *αἰών. πῦρ* ist ein Sprüchwort, vom Geschick Sodom's hergenommen, welches man durch ein ewig fortbrennendes Feuer zerstört glaubte. Jud. 7. Weish. 10, 7. Das Feuer ist, wie oben, in diesen Reden immer nicht das Bild von Strafe, sondern von Ausscheidung aus dem göttlichen Reiche. *Καλὸν ἤ* hebräischer Comparativ. Für „zwei Hände, zwei Füsse" stand oben *ὅλον τὸ σῶμα*.

V. 10. Auch hier also sind die Geringen nicht Kinder, wiewohl ursprünglich eine Rede Jesu der Art sich wohl auf solche bezogen haben mag, da Schutzgeister Kindern vornehmlich zugeschrieben wurden auch im Judenthume. Von dem zweimaligen *ἐν οὐρανοῖς* (wohl durch die Wiederholung steigernd) gehört das erste zu *βλέπουσι*, das andere zu *πατρός μου*. Engel beschützende — vielleicht wohl geistig, sittlich beschützende — sodass zugleich gewarnt wird ein Engelwerk leichtsinnig zu zerstören. Aber da sie als bleibende Begleiter beschrieben werden, sind wohl nicht abgesendete, sondern Schutzengel gemeint. Jene Ps. 34, 8 u. 91, 11. Das Antlitz Gottes sehen, ursprünglich von unmittelbaren Dienern der Könige, 2 Kön. 25, 19 u. Jer. 52, 25. Von Engeln Tob. 12, 15 (*εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης θεοῦ*) u. Luk. 1, 19 (*παρεστηκὼς ἐνώπιον θεοῦ*). Bei den Juden der späteren Zeit heissen diese „Engel des Antlitzes," מלאכי פנים. — Engel des höchsten Ranges sorgen für sie = der Himmel selbst ehrt sie. Paulus rationalisirend: wer ihr Schutzgeist wird, gelangt näher zur Gottheit.

V. 11—14: Diese Fürsorge für die Geringen auch im Heilswerke Christi offenbar.

Der 11. Vers ist in sehr wichtigen Zeugen weggelassen

und seit Griesbach von den Meisten bezweifelt, unter Anderen Scholz ausgenommen. Lachmann lässt ihn weg. Man glaubte ihn aus Luk. 19, 10 hereingekommen, wo sich übrigens, was hier bei wenigen Zeugen steht, noch ζητῆσαι καί vor σῶσαι findet. Aber der Vers leitet das Folgende ganz angemessen ein und giebt ihm seine Bestimmung auf die christliche Sache. Vielleicht (de Wette) fiel er weg, weil man die Verbindung des Verlorenen mit den Kindern oder Geringen unpassend fand. Wenngleich ferner in der folgenden Parabel V. 12 f. Gott das Subjekt ist, so wird es doch V. 14 deutlich ausgesprochen, dass Beide, Gott und Christus, Eines sein sollen in der Rede: Christus führt eben den Willen des Vaters aus. Τὸ ἀπολωλός 10, 6. 15, 24: das Verlorene, Aufgegebene. Dieselben wie die ἁμαρτωλοί und πτωχοί sind gemeint: die Frommen, Zartfühlenden, Bescheidenen — diejenigen welche sich hülfsbedürftig achten. Also nicht objektiv, die grössten Sünder.

Diese Parabel V. 12 f. auch Luk. 15, 4—6 (in Bezug auf Zöllner und Sünder). Τί ὑμῖν δοκεῖ; — fordert auf zum Urtheil, zur Anwendung. „Hundert Schafe hat und Eines verirrt sich, wird er nicht die neunundneunzig verlassen, auf die Berge gehen — suchen?“ Ἐπὶ τὰ ὄρη gehört wohl nicht zu ἀφείς (Vulgata, Luther, Fritzsche; Lachmann liest καὶ πορευθείς), sondern zu πορευθείς. Der Gang auf die Berge soll das ζητεῖν heben: mit Anstrengung suchen. — V. 13. Γένηται εὑρεῖν hebraisirend, vgl. Luk. 3, 21: begiebt es sich dass u. s. w. Ἐπ' αὐτῷ — ἐπὶ τοῖς: dass er jenes wiedererhalten habe — dass er diese besitze.

V. 14. Οὕτως: in gleichem Verlangen zu retten. Θέλημα ἔμπροσθεν — 11, 26 εὐδοκία ἔμπ. θεοῦ — ist blos hebraisirende Construction (—θεοῦ), vgl. 2 Mos. 28, 38 δεκτὸν ἔναντι κυρίου. Οὐκ ἔστι — ἵνα —: will, dass ein solcher sich schwach Fühlender zum Heile gelange. Der negative Ausdruck steht

für den positiven (z. Heile gel.); bei Johannes werden gewöhnlich beide verbunden.

V. 15—20 (kurz, aber im Zusammenhange mit dem Vorigen von V. 6 an, ist Luk. 17, 3—5) steht in keinem Zusammenhange mit dem Bisherigen, sondern nach V. 21 in Beziehung auf eine Erzürnung zwischen Petrus und den übrigen Jüngern, also doch im Zusammenhange mit dem Anlasse jener Reden. Petrus hatte sich beleidigt gefühlt durch Vorwürfe der übrigen Apostel: vielleicht war sogar die Möglichkeit ausgesprochen worden, dass man einen Beleidiger aus der Gemeinschaft der Jünger ausschliesse. Sinn: Man müsse sich einander vergeben, oder zwischen einander die Gemeine entscheiden lassen; erst dann, wenn der Widerspruch nicht sie, die Einzelnen, sondern die Gemeine treffe, müsse man ausschliessen wollen — was dann aber gelten solle. Die Stelle wurde viel in kirchliche Verhältnisse und Streitigkeiten hineingezogen; man vertheidigte aus ihr die Macht der Gemeine über ihre Glieder und die Macht der Kirche über den Papst. Vgl. Gratz Exc. z. St. Aber vornehmlich dieser zweite Begriff der Kirche ist gar nicht der der evangelischen Schriften; hier ist die ἐκκλησία noch keine Auctorität den Einzelnen gegenüber, sondern die Gemeinschaft der Freunde, Jünger um Jesum her.

V. 15. *Ἁμαρτάνειν εἰς* — verletzen. *Ἐλέγχειν* — überführen und tadeln. *Μεταξὺ — μόνου* der ἐκκλησία entgegen: unter euch Beiden allein. Also nicht gegen ihn gerichtet. Es ist ein altisraelitischer Spruch: 3 Mos. 19, 17 vgl. Sprüchw. 24, 25. Hier stand dieses so natürliche, brüderliche Verhältniss dem politischen, staatsmässigen entgegen, welches sich bei den Jüngern regen konnte. „Hört er auf dich (Reue empfindend; Luk. 17, 3 ἐὰν μετανοήσῃ), so hast du deinen Bruder gewonnen.“ *Κερδαίνειν* entweder = wiedergewinnen *(denuo fecisti tuum)* oder = *σώζειν* 1 Petr. 3, 1

vgl. 1 Kor. 9, 19. — V. 16. „Hört er nicht, so nimm mit dir (geselle dir bei wie im richterlichen Act) Einen oder Zwei, damit vor zwei oder drei Zeugen Alles geführt werde.“ Damit diese Vorschrift hier eintreffe — 5 Mos. 19, 15. Ἐπὶ στόματος, עַל־פִּי, nach ihrer Aussage. Wiewohl hier eigentlich nicht Zeugen, sondern Richter gemeint sind. Ῥῆμα hier Fall, *causa.* Ἵστασθαι entweder Statt haben oder bestätigt werden. Die mosaische Verordnung hatte einen so natürlichen Grund: Nichts zu übereilen, sondern es auf die Meinung und Mitwirkung Mehrer ankommen zu lassen — dass sie zum Volkssprüchwort wurde: 1 Tim. 5, 19 ausdrücklich angewendet; hingedeutet darauf ist auch Joh. 8, 17. 2 Kor. 13, 1. Hebr. 10, 28. — V. 17. Παρακούειν mehr als μὴ ἀκούειν; es hat die Bedeutung von Ungehorsam. Ἐκκλησία ist also das Ganze der Genossen, die Genossenschaft um Jesum her, vielleicht der Wortbedeutung nach eine Zusammenkunft derselben (weniger also als 16, 18). Wahrscheinlich ist der Gebrauch des Worts in dieser Stelle mit Beziehung auf jüdische Sprüche geschehen, in denen ἐκκλησία die Synagoge bedeutete. Aber in keinem Falle ist hier an diese zu denken (Meyer). Dasselbe 2 Kor. 2, 6 ἐπιτιμία ὑπὸ πλειόνων. „Hört er auf diese nicht, so müsse er dir als Heide und Zöllner gelten.“ Τελώνης 5, 46. Ἐθνικός 6, 7. Dieses gewiss jüdische Formel: betrachte ihn nicht mehr als deinen Genossen. Also dann erst. Dasselbe besagt μὴ συναναμίγνυσθαι 1 Kor. 5, 11. 2 Thess. 2, 14. Jud. 22. — V. 18: Auch Gott sehe solche Unwürdige als Ausgeschlossene an. Die Formeln schon 16, 19 zu Petrus gesprochen. Vielleicht jetzt mit Absicht zu allen Jüngern. Diese waren vermuthlich über Ansprüche erregt, welche Petrus gemacht hatte oder machen konnte. Binden und lösen wie dort: Sündenvergebung nicht geben — geben;

aber deutlich in demselben Sinne wie dort: in der Gemeine nicht dulden — aufnehmen.

V. 19 f. Unter sich sollen sie einig sein — wenn das Unwürdige ausgeschieden sein werde — dann nur wäre ihnen der geistige Segen von Gott und ihm gewiss. Gewöhnlich wird V. 20 dafür gebraucht, dass jede, auch die kleinste Gemeine das Recht und den Segen einer göttlichen Gemeine habe. Aber nicht vom Aeusserlichen einer Gemeine ist die Rede, sondern vom Innern, der Gesinnung, Uebereinstimmung. Die Gebetserhörung V. 19 bedeutet dasselbe mit der geistigen Gegenwart Christi V. 20; ja diese ist die Steigerung von jener. Unbedingte Gebetserhörung wie 7, 7 ff. (vgl. Joh. 15, 7. 16, 23) bezieht sich immer im Evangelium und bei den Aposteln auf innerliche Güter; auch die Gegenwart Christi bedeutet daher den geistigen Segen, welcher in seiner Sache, Gemeine liege.

V. 19. *Πάλιν* hier nicht blos etwas Neues einführend, sondern das Gegentheil des Vorigen: das Leben innerhalb der Gemeine. Nach *πάλιν* fügt die neuere Kritik *ἀμήν* hinzu, das sich auf V. 18 bezieht. Lachmann liest nach einigen Zeugen nur *ἀμήν* ohne *πάλιν*. *Δύο* und V. 20 *δύο ἢ τρεῖς* — worin keine Hindeutung auf einen jüdischen Synagogenbrauch anzunehmen ist, welcher nicht Mehr gefordert habe zu einer vollständigen Versammlung. Die vollständige wurde meist wenigstens aus Zehen bestehend gedacht. Auch sonst findet in jenen Worten keine besondere Beziehung Statt, wie (Paulus) etwa auf die paarweise Aussendung der Apostel. Es ist gangbare Formel: eine einige, wenn auch nur kleine, Gemeine. *Ἐπὶ τῆς γῆς* (Paulus: irgendwo) wie V. 18 Gegensatz gegen den Himmel. *Περὶ παντὸς πράγματος* gehört zum Nachsatze. Es ist ja nicht blos die Uebereinstimmung über einen Gegenstand gemeint, sondern die vollkommene Uebereinstimmung mit einander: auch würde

es dann wahrscheinlich περὶ πᾶν πρᾶγμα heissen. Aber die Construction περὶ παντὸς — οὗ — γενήσεται steht für πᾶν πρᾶγμα περὶ οὗ — γενήσεται. Γενήσ. wie ἔσται 19, 27. — Ebenso wie V. 20 die Gebetserhörung durch die eigene geistige Gegenwart Christi gesteigert wird, werden es auch die Geistesgaben durch dieselbe Joh. 14, 19. 28. Εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα: mich nennend, bekennend; dem Sinne nach = ἐν τῷ ὀνόματί μου Joh. 16, 23. Ἐν μέσῳ αὐτῶν (Ps. 82, 1) dasselbe mit μεθ' ὑμῶν 28, 20. Das μετά τινος steht öfter in äusserer Bedeutung, hülfeleistend (AG. 18, 10). Aus dem Evangelium hat der Koran Sura 58: „Wenn Drei beisammen, ist Gott der Vierte.“ Dieses aber nur von der Allgegenwart Gottes gesagt; das Spielende, „Er der Vierte,“ findet sich in unserer Stelle nicht.

V. 21—25. Bei Lukas nur der allgemeine Satz von siebenfacher Verzeihung 17, 4. In Beziehung auf Petrus war nach Matthäus auch das Vorige, V. 15—20, gesprochen. Aber es war nur von einer einmaligen Vergehung die Rede gewesen, und die Pflicht ausgesprochen diese zu vergeben. Daher die Frage: ob dasselbe gelten solle bei wiederholter Verletzung des Anderen? Es meinte Petrus eigentlich wohl: die feste, beharrliche Feindseligkeit. Christus daher: die Vergebung solle bei uns immer bereit sein; auch bei Gott sei es die Sündenvergebung. Und diese sei uns in demselben Masse gewiss, wie wir fremde Schuld vergeben. Vgl. 6, 14 f. Dieser Gedanke kann mehr objektiv oder mehr subjektiv aufgefasst werden: von beiden Seiten hat ihn zweifelsohne Christus fassen wollen. Liebe, als Nichtachtung der fremden Beleidigung, mache die Würdigkeit des Menschen aus (1 Joh. 4, 20) — und, nur in der Seele des Gütigen könne das freie, offene Gefühl zu Gott Statt haben.

V. 21. Ἁμαρτήσει — ἀφήσω — soll ich wenn er es thut. Ob siebenmal? Die Siebenzahl wird als das Höchste ge-

braucht. Also: muss dieses Vergeben nicht ein Ende haben? Dagegen die ungeheure Zahl, welche Jesus entgegensetzt, das Unbedingte, Unbeschränkte bedeuten soll. Siebenzigmal sieben. Ἑπτά für ἑπτάκις.

V. 23. Διὰ τοῦτο — in Beziehung hierauf, oder: weil es feststeht, dass man Vergehungen vergeben solle. Wieder das ungenaue ὡμοιώθη ἡ βασιλεία ἀνθρώπῳ für: es geht zu im Himmelreich wie u. s. w. Das Himmelreich steht hier in einem ungewöhnlichen, weiteren Sinne: die sittliche Weltordnung ist gemeint, nicht die Stiftung Christi. Wenn nicht etwa jene Pflicht zunächst für die Apostel, also für die Grundlage des göttlichen Reichs, dargestellt werden soll. — Die Parabel, welche Matthäus allein hat und zwar sehr durchgeführt, will nicht blos jene Pflicht ausführen, weil die Sündenvergebung immer im Verhältnisse zur menschlichen Vergebung und Versöhnlichkeit stehe, sondern auch nachweisen, dass diejenigen immer die grössten Sünder seien, in denen die wenigste Liebe und Vergebung. Dasselbe Sir. 28, 3. 4. — Συνᾶραι λόγον (25, 19): *rationes colligere*, sich mit ihnen berechnen — wie sie verwaltet. Δοῦλοι sind im orientalischen Sprachgebrauch Angestellte des Königs; es sind entweder Verwalter des königlichen Gutes oder Pachter seiner Besitzungen gemeint. In dem Bilde, wie die Parabeln es vielfach ausführen, soll immer die Verantwortlichkeit des Menschen in und mit seinem ganzen Leben dargestellt werden, vielleicht auch, dass sie dasselbe ja nur für Gottes Sache zu führen hätten. Die Schuld aber ist in der Parabel nicht sowohl unerfüllte Pflicht, als Vergehung (oben ὀφειλέται und παραπτώματα abwechselnd).

V. 24. Ἀρξάμενος — sogleich im Anfange. Der Gedanke ist: So finde sich auch bei den Menschen immer Schuld, wie man nur sie zu würdigen anfange. Die Zahl von zehentausend Talenten ist ungeheuer, aber die Parabel geht auf

den Sinn: es soll damit das Unermessliche von Verschuldung Solcher, Liebloser, ausgedrückt werden. Folglich darf man jene Zahl nicht ausdeuten, beschränken wollen, so z. B. dass man syrische Talente bezeichnet glaubt, deren Eines $\frac{1}{4}$ des attischen (6000 Drachmen) betrug. Das alttestament. τάλαντον (כִּכָּר 2 Mos. 38, 25 f.) betrug gerade noch einmal soviel als ein attisches (3000 Schekel). Esth. 3, 9 findet sich auch jene Summe in sprüchwörtlicher Hyperbel. — V. 25. Ἀποδοῦναι: Schuld bezahlen. „Verkaufen ihn, Weib, Kinder, Habe." Jenes Verkaufen von Personen, also zu Sclaven machen, war altorientalisch und im mosaischen Gesetz bestätigt: 2 Mos. 22, 3. 3 Mos. 25, 39 ff. 2 Kön. 4, 1. In den zwölf Tafeln hiess es *corpus secare.* Vom Verkauf der Habe des Schuldners sprechen Mich. 2, 9 u. Sprüchw. 22, 27. Hat dieses einen besondern Sinn, so geht derselbe auf die Entfernung von Gott (Sclavenstand) und den Verlust der persönlichen Würde. — V. 26. „Niederfallend — habe Geduld." Es liegt hierin der Sinn: dass der Mensch jederzeit hoffe durch sein folgendes Leben alle seine Schuld gutmachen zu können. Die Verweigerung des Königs V. 27 bedeutet: dass vor Gott dieses nicht gelte, sondern freie Vergebung. Die alten Protestanten hätten dieses bemerken sollen; sie liessen die Stelle unbenutzt. Ἀπέλυσεν: sprach ihn frei von dem was beschlossen V. 25. Δάνειον = τὸ ὀφειλόμενον V. 30; eigentlich nur Erborgtes.

V. 28. Ἐξελθών — sogleich darauf. Σύνδουλος — ganz seines Gleichen. Hundert Denare (δηνάριον, *denarius*) = Drachmen. Eine solche macht den vierten Theil vom Schekel aus. Siehe z. 17, 24. Jene Summe also war unendlich kleiner als ein Talent, deren eine Myriade er schuldete. Es ist dem Sinne nach Beleidigung ohne tiefe böse Gesinnung. In so unendlich geringem Verhältnisse stünden alle Vergehungen der Menschen zu einander zu denen gegen Gott. Κρα-

τήσας ἔπνιγε wohl nur πνίγων ἐκράτησε: fasste ihn hart an. Viele nehmen πνίγειν als bürgerlichen Ausdruck: *obtorto collo rapere.* Ὅ τι rec., neuere Kritik εἴ τι. Diese zweite Lesart ist viel bedeutender: der Mensch weiss selbst nicht genau, oder er verlangt unbedingt Alles was dieser ihm schuldig sei. — V. 29. Dieselben Worte, welche jener gegen den Herrn gebraucht V. 26, werden dem Mitdiener beigelegt. Diess geschieht, um die Schuld jenes zu steigern; denn sie hätten ihn an die Güte erinnern sollen, welche er darauf erfahren. Nach αὐτοῦ fügt der gewöhnliche Text bei εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ, was von der neuern Kritik meist weggelassen wird; doch für die Worte sind Schulz, Scholz, Fritzsche. Sie empfehlen sich auch innerlich. Werden sie gelesen, so wird die Demüthigung noch lebendiger dargestellt. Εἰς πόδας wie Joh. 11, 32. — V. 30. Οὐκ ἤθελε: es widerstand seiner Denkart. Ἀπελθὼν ohne besondere Bedeutung, wie ἐλθόντες V. 31 auch; es soll nur die Darstellung lebendiger werden. Ἕως οὗ — 5, 26.

V. 31. Vielleicht gehört dieses von den Mitdienern Berichtete nur zum Bilde; aber es kann auch die Anklage solcher Ungütigen bei Gott bedeuten. Λυπεῖσθαι (s. z. 14, 9) bezieht sich auf Schmerz oder Zorn. Διασαφεῖν steht an dieser Stelle allein.

V. 32. Δοῦλε hier ohne Bedeutung, sowie 25, 23 ff. und V. 34 nicht dasselbe Verfahren wie V. 25 angedroht worden war. Dieses jetzt wurde dem angepasst, welches V. 30 gegen den Mitdiener geübt worden war. Er wird gepeinigt, bis er Rath schafft. Vielleicht soll dieses die innerliche Pein der Lieblosen bedeuten. Βασανισταί nicht blos Gefängnisswärter, sondern Folterer, *quaestionarii*, oder auch nur Zuchtmeister. Ἕως οὗ — die Formel aus V. 30. Οὕτω ποιήσει in V. 35: schwer und ganz entsprechend vergeltend. Das ἀπὸ τῶν καρδιῶν hat gleichen Sinn mit ἐξ ὅλης

καρδίας oder *ἐν ὅλῃ καρδίᾳ* (22, 37): aus der Tiefe der Seele — mit ganzer Seele. *Τὰ παραπτώματα αὐτῶν* nach *ὑμῶν* steht wie 6, 14. Es ist oft weggelassen worden und von der neueren Kritik verworfen. *Ἀφιέναι* hat schon für sich die Bedeutung Vergehungen vergeben, Luk. 17, 3 f.

Es folgen nun bei den drei Evangelisten (hier 19, 1 ff. Mark. 10, 1 ff. Luk. 9, 51 ff.) die Berichte über die letzte Reise Jesu nach Jerusalem. Die nach Johannes früheren fünf: zwei oder drei Paschareisen (je nachdem *ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* Joh. 5, 1 vom Pascha oder Purimfeste verstanden wird) 2, 13 u. 6, 4 — Laubhüttenfest 7, 2 — Enkänien 10, 22 — sind aus der allgemeinen Tradition (drei Evv.) hinweggeblieben. Nur Lukas hat, aber unsichere, Kunde davon, indem er, was auf mehre Reisen kommen sollte, in Eine, von ihm verlängerte, setzt Kap. 9—19.

V. 1. *Καὶ ἐγέν. ὅτε ἐτέλ. λόγ. τούτους*, Formel wie 11, 1 u. 13, 53, führt von Reden auf Erzählungen über. *Μετῆρε* 13, 53. *Τὰ ὅρια* das umgrenzende Land, nicht die innere Grenze (de Wette: Matthäus habe Judäa noch über den Jordan hinausgedacht). *Πέραν* zu *ὅρια* (nicht für *εἰς τὸ πέραν*): das Grenzland von Judäa jenseits des Jordan. Denn es gab ja auch diesseitige Grenzländer, wie Samaria, und der Evangelist will daher mit diesem Beisatz anzeigen, dass Jesus nicht durch Samaria gegangen. Uebrigens ist gewiss Eine Reise gemeint im *μετῆρε* und *ἦλθε* (Paulus interpungirt dazwischen, weil Joh. 10, 40 Jesum erst anwesend in Jerusalem darstellt, dann nach Peräa ziehend). Die Erzählung ist ja hier eben ganz allgemein. — V. 2. *Ἠκολούθησαν* aus Galiläa. *Αὐτούς* wie 12, 15. Diese also waren wohl nicht Festbesucher, sondern Hülfsbedürftige.

V. 3—9 blos bei Markus parallel. Jesus giebt hier dasjenige als Entscheidung einer Frage, was 5, 31 f. als eigene Lehre. Die Versuchung (V. 3) war wohl keine

politische (wegen Herodes Antipas 14, 1 ff. war es gefährlich gegen die Willkür in der Trennung der Ehe zu sprechen), sondern eine schulmässige. Entweder also galt es überhaupt als gefährlich einer der Schulen zu widersprechen, oder es wurde vielleicht die strengere Meinung von der Ehescheidung als ein Widerspruch gegen das Gesetz (vgl. V. 7) angesehen. Die Antwort Jesu geht über die beiden Schulmeinungen hinaus und gerade anscheinend gegen das Gesetz selbst: sie spricht gegen die Sitte des Verstossens vom Weib überhaupt.

V. 3. *Εἰ ἔξεστι* wie 12, 10. So wahrscheinlich wurde die Schulfrage ausgesprochen. *Ἄνθρωπος* hier s. v. a. Mann. *Αἰτία* entweder Schuld (27, 37) oder Ursache (diess die Meinung der Schule Hillel's).

V. 4—6. Wie im Gedanken, so geht Christus auch in der Form über das mosaische Gesetz hinaus — in die Urgeschichte. Paulus pflegt, wenn er jenes thut, auf die Patriarchengeschichte zurückzukehren. Christus geht demnach auf das noch Alterthümlichere oder auch Geistigere zurück. „Die Ehe ist in jener als eine bleibende Vereinigung des Lebens dargestellt worden, und mit gleichen Würden, gleichen Rechten für Beide.“ Das Zweite (gl. Würden, gl. Rechte: gegen die Willkür, welche dem jüdischen Manne gegeben wurde) liegt im Ersten: „Laset ihr nicht, dass der, welcher vom Anfang schuf, sie als Mann und Weib schuf?“ *Ὁ ποιήσας* ist der Schöpfer; diesen Begriff erhält das Particip durch den Beisatz *ἀπ᾽ ἀρχῆς*. *Ἄρσεν — αὐτούς* sind ganz Worte der Gen. 1, 27; daher ist auch *αὐτούς* wiederholt, welches hier keine Beziehung hat. Die freie Behandlung der Urgeschichte Gen. 1—3, bei den Juden überhaupt, gestattete es, dass hier nur jene Stelle berücksichtigt wird, da 2, 20 ff. ganz für das Gegentheil gebraucht werden konnte („das Weib vom Manne genommen“). Und wirklich ist diese

Stelle für die Unterordnung des Weibes gebraucht von Paulus 1 Kor. 11, 8 und 1 Tim. 2, 13. In unserer Stelle ist also der Sinn: zugleich und auf gleiche Weise sind sie geschaffen. Gewöhnlich fasst man die Worte in V. 4 nur als Einleitung zum Folgenden, von der bleibenden Verbindung Beider; aber dann würden sie sehr müssig stehen. Paulus und Kühnoel deuten die Worte auf Monogamie: nur Ein Paar sei geschaffen worden. Aber dieses „nur" wird nicht im Texte gelesen, und diese Rede gegen Monogamie würde hier gar nicht im Zusammenhange stehen.

V. 5 f. Die Ehe ist dann in jener Geschichte als innige und bleibende Verbindung dargestellt worden. *Καὶ εἶπε* ist zum *ὁ ποιήσας* zu beziehen (absolut *φησί*, *λέγει* 1 Kor. 6, 16. Eph. 4, 8. Hebr. 1, 7), wenngleich dort der Mensch spricht. Aber die jüdische Sprache vertauscht sehr gewöhnlich Gott und Schrift mit einander. Die Formel *καὶ εἶπε* ist, wie ja auch die Gedanken verschieden sind hier und im Vorigen, auf eine andere, spätere Zeit zu beziehen. „Und in Beziehung auf diese hat er gesprochen." Gen. 2, 24 nach d. alex. Uebers. vgl. Joh. 5, 28. *Ἕνεκεν τούτου* ist auch, ohne Beziehung hier, aus der Schriftstelle wiederholt worden. Denn dort bedeutet es: weil eine natürliche Verbindung zwischen Beiden besteht. „Vater und Mutter verlassen und treuhalten zu" u. s. w. Für *προσκολληθήσεται* liest die neuere Kritik *κολληθήσεται*. Hier (anders im Original) haben die Futura imperative Bedeutung. „Und Beide sollen sich zu Einem Leben verbinden." *Μία σάρξ* ist dieses: Leben, Dasein. Also vollkommene Gemeinsamkeit. — V. 6. *Ὥστε — σάρξ μία* ist nicht (müssige) Wiederholung des Vorhergegangenen, sondern von den gegenwärtigen Menschen gesagt. „Also sind" nämlich Alle welche diese Verbindung eingehen, „*οὐκέτι*," wie vorher, „zu einem getrennten, vielmehr zu einem gemeinsamen Le-

ben bestimmt.“ Ὃ οὖν — χωριζέτω. Dieses die Antwort auf die Frage V. 3. „Daher darf keine willkürliche Scheidung Statt finden.“ Der Mann darf nicht trennen was Gott verbunden hat. Die gewöhnliche, kirchliche Misdeutung dieser Worte beruht auf drei unrichtigen Annahmen: 1. Ὃ ist auf Menschen bezogen worden; aber es geht auf eine Sache, die Einrichtung des ehelichen Lebens. 2. Der Satz ist auf alle Gegenwärtigen bezogen worden, welche die Ehe eingingen; aber er spricht blos von jener ursprünglichen Einrichtung. 3. Ἄνθρωπος ist Mensch verstanden worden; aber es ist s. v. a. Mann, wie V. 3 u. 5. Folglich ist χωρίζειν in Beziehung auf das Verhältniss dasselbe, was ἀπολύειν in Beziehung auf das Weib. „Diese Verbindung ist göttlich gestiftet, und die Willkür des Mannes soll sie nicht auflösen dürfen.“

V. 7 f. In Beziehung auf die mosaische Gesetzgebung: sie sei Anbequemung zur Roheit des israelitischen Volks; darum widerspreche sie der Urgeschichte. Bei Paulus wird das Gesetz in seiner nur temporären Geltung, weniger als Accommodation, denn als Zwang- und Besserungsmittel, dargestellt. Röm. 5, 20. Doch Christus spricht eigentlich auch nur von diesem Einem Artikel des Gesetzes. *Τί* wie 17, 10. *Ἐνετείλατο δοῦναι καὶ* — wenn diess nicht in ungenauer Sprache aufgefasst wird, sodass der zweite Infinitiv die Bedingung des ersten bezeichnet (will er entlassen so), so werden diese Juden als Entsteller des Gesetzes eingeführt. „Befahl zu geben und zu entlassen,“ wie wenn er hierin hätte einen Beleg zur unbedingten Willkür des Mannes geben wollen. Ueber das Gesetz 5 Mos. 24, 1 s. oben z. 5, 31. *Ἀποστάσιον* hier in eigentlicher Bedeutung, *repudium* selbst. — V. 8. *Πρὸς τ. σκληρ.*: mit Rücksicht auf diese. *Σκληροκαρδία* hat auch Markus hier, dann 16, 14 von den Aposteln. Paulus u. Andd. erklären es Härte, gegen das Weib. Viel-

mehr ist es immer als allgemeines Prädikat der Israeliten und Juden gebraucht: Roheit, Trotz gegen die Gottheit, eben als die Roheit, welche sich schwer überwinden lässt: 5 Mos. 10, 16. Ezech. 3, 7. Kurz ausgedrückt ist der Sinn: weil das Volksleben nicht sittlich würdig gehalten werden konnte, suchte Moses diese Willkür der Männer wenigstens zu einer gewissen Ordnung und Form zu bringen. Ἐπιτρέπειν steht dem ἐντέλλεσθαι V. 7 entgegen. Ἀπ' ἀρχῆς (Mark. ἀπ' ἀ. τῆς κτίσεως) wie V. 4 von der ursprünglichen Einrichtung des Lebens durch Gott. „Bestand es nicht so," oder „geschah es nicht" d. i. durfte es nicht geschehen.

Mit V. 9 wird auf den mosaischen Standpunkt zurückgeführt. Und nun die vollständige Antwort auf die Frage V. 3. „Wenn ihr nach dem Gesetze gehen wollt, so geht wenigstens streng darnach — nach dem Buchstaben des Gesetzes." Nicht aus Leichtsinn, Roheit, Härte dürfe wenigstens jenem Gesetze gemäss die Entlassung geschehen, sondern nur aus dem von Moses geforderten Grunde. — Bei der fortwährenden kirchlichen Meinungsverschiedenheit über das Recht der Ehescheidung (wie gesagt, diese Frage gehörte gar nicht hierher: hier ist nur von der willkürlichen Entlassung der Gattin die Rede) wurde diese Stelle vornehmlich gebraucht. Daher die grosse Verschiedenheit der Schreibart. Doch die vornehmsten Lesarten haben alle Einen Sinn. Der textus rec. hat εἰ μὴ ἐπὶ πορν. Aber das εἰ hat die bedeutendsten Zeugen gegen sich. Auch παρεκτὸς λόγου πορνείας wird (Lachmann) gelesen wie oben 5, 32. Das Beglaubigtste ist μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. Aber μή und εἰ μή geben ganz denselben Sinn; εἰ μή hebt nur etwas — „wenn es nicht geschieht." Und παρεκτὸς λ. π. ist natürlich auch dasselbe. Die römische Kirche nach ihrem Dogma von unbedingter Unauflöslichkeit der Ehe erklärte ganz gegen den Sprachgebrauch von εἰ μή: selbst wegen der Untreue — was heissen müsste: κἂν

ἐπὶ πορνείᾳ. Hug (*de conjugii christ. vinculo indissolubili.* Freib. 1816) erklärte die Worte εἰ μὴ ἐπὶ πορν. für unächt, wegen der grossen Verschiedenheit der Lesart und weil die Ausnahme auch fehle Mark. 10, 11 f. Luk. 16, 18. 1 Kor. 7, 10 f. Allein so stünde sie doch oben Kap. 5. Sofern aber Christus hier nur mit Beziehung auf das Gesetz spricht: wenigstens müsse diesem nach geschehen — hatten die Protestanten Recht, indem sie annahmen, der Sinn dieser Rede Jesu lasse auch noch andere rechtmässige Gründe für eine solche Trennung zu. — *Μοιχᾶται*: — darin liegt also dass er nicht nur unrecht, sondern lasterhaft handelt. Der Grund des μοιχᾶται ist natürlich, weil die Ehe noch gesetzlich bestehe. *Ἀπολελυμένην*: so Entlassene, μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. *Μοιχᾶται* — sodass sich also von jenem das Böse noch weiter verbreitet. Der Satz: καὶ ὁ ἀπολ. — μοιχᾶται ist oft weggelassen worden; indessen wie 5, 32 steigert er den Gedanken und giebt einen zweiten Widerspruch gegen den Buchstaben des Gesetzes, wo (5 Mos. 24, 2 f.) diese Wiederverehelichung erlaubt war.

V. 10. Die Rede ist sicher nicht so roh gemeint gewesen als sie lautet. Nicht die Willkür des Mannes loben sich die Jünger, sondern sie meinen, es hätten doch diese Verhältnisse grosse Verantwortung in sich. *Ἡ αἰτία*: gesetzliches Verhältniss. *Οὐ συμφέρει* also wohl mehr im sittlichen Sinne zu nehmen: ist bedenklich.

V. 11 f. — bedeutend in der Geschichte der Sittenlehre. Gewiss aber soll die Rede nicht die Ansicht der Jünger bestätigen, vielmehr sittlich verbessern. Sinn: Nicht aus sittlicher Aengstlichkeit, darum weil man sich selbst nicht traut oder weil man keine Aufopferung mag, soll man das Familienleben meiden wollen, sondern nur, wenn man sich für eine höhere Idee unbedingt bestimmt hat.

„Nicht Alle fassen dieses Wort, sondern denen es ge-

geben worden“ von Gott (13, 11), d. i. geistig, sittlich Tüchtige. Χωρεῖν V. 12 u. 2 Kor. 7, 2. Wenn, wie nicht zu zweifeln, τὸν λόγον τοῦτον auf die Rede der Jünger geht: οὐ συμφέρει γαμῆσαι, so muss χωρεῖν den Sinn haben: fassen wie es gesagt werden müsse. Also: sprechen es im rechten, höheren Sinne aus. Andere verstehen das χωρεῖν: sittlich vermögen (1 Kor. 7, 7). Aber dann läge in den Worten eine Billigung der Jüngerrede. — V. 12. Gewöhnlich wird εὐνοῦχοι und εὐνουχίζεσθαι in den ersten beiden Sätzen im eigentlichen Sinne genommen, nur im letzten Satz uneigentlich. Aber dann haben jene beiden ersten einen auffallenden, ungeistigen Sinn, und es entsteht eine Ungleichheit zwischen ihnen und dem letzten, welche sich immer fühlbar gemacht hat. Vielmehr sind alle drei Sätze uneigentlich zu nehmen. Es ist eine sententiöse Rede, welcher vielleicht auch Einiges im Volksgebrauch zum Grunde gelegen hat. Εὐνοῦχοι = ἄγαμοι: Ehe — Familienlose. Jes. 56, 3 f. Weish. 3, 14. Sinn: Es giebt ein Leben ausser der Familie durch das Aeusserliche des Lebens — eines durch die menschliche Verkehrtheit (wozu eben die gehörte, welche sich V. 11 ausgesprochen hatte) — aber auch eines, welches für die höhere Bestimmung des Lebens Statt findet. Christus will sagen, dass nur, wer dieses letzte meine, das Recht habe zu sprechen: συμφέρει τὸ μὴ γαμῆσαι. Diese letzte Ehelosigkeit (für eine höhere Idee) ist dieselbe, von der 1 Kor. 7, 26—34 die Rede; in Bezug darauf steht oben 8, 22 und 10, 37. Διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν: um der Verkündigung desselben willen; um für diese ganz zu leben. Demnach nicht: für eine höhere Reinheit, Weihe des Lebens. Das Vorangehende ist durchaus uneigentlich gesprochen, wie das Subjekt εὐνοῦχοι ja uneigentlich gebraucht wurde. Ἐκ κοιλίας μητρός (Joh. 9, 1) also von dem was sich im äusserlichen Leben nothwendig macht. Ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων von dem was durch menschliche

Willkür geschieht. Ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω ist nicht mehr auf die Rede des Jüngers zu beziehen V. 11, sondern auf diese bildliche. Es ist s. v. a. ὁ ἔχων — 13, 9 f.

Sinnvoll wird neben diese hart scheinende Rede in Bezug auf das Familienleben die Erzählung V. 13—15 gestellt von dem freundlichen, liebevollen Sinne Jesu gegen Kinder. Markus hat dieselbe nach der Rede, welche hier V. 9 steht, 10, 13 ff., und Lukas zu anderer Zeit 18, 15 ff. Die Erzählung ist schon durch ihre bedeutsame Kürze ausgezeichnet.

V. 13. Χεῖρας ἐπιθῇ αὐτοῖς καὶ προσεύξηται — Beides ist zusammen zu nehmen, folglich zum zweiten zu suppliren ἐπ' αὐτοῖς. Beides bedeutet dasselbe: segnen durch Gebet. Deswegen wird V. 15 blos jenes erwähnt. Segnendes Handauflegen geschah bald zur Heilung bald zum Glücke des Lebens (AG. 6, 6. 8, 17. 1 Tim. 5, 22. 2 Tim. 1, 6). Aber solches Segnen, vornehmlich auch das der Kinder, erbat man von Männern, die durch Alter oder durch Weisheit ehrwürdig waren; vgl. Gen. 48, 14. 4 Mos. 22, 6. Luk. 2, 28. Und man hoffte Erfolg davon. Ἐπετίμησαν αὐτοῖς, näml. τοῖς παιδίοις, oder den Menschen — als Zudringlichen oder Unwürdiges Fordernden. V. 14: „Lasst sie herzu und μὴ κωλύετε" (dieses ein besonderer Tadel dessen was die Jünger gethan). Τῶν τοιούτων nicht der Kinder selbst (de Wette), sondern der Kindesgemüther. Hier in Beziehung auf Unschuld und Vertrauen. Anders 18, 3. „Ist das Himmelreich" 5, 3. Das Wort ist wohl nicht blos zur Empfehlung dieser Kinder oder zur Ermahnung der Jünger (diese seien Muster für sie) gesprochen worden, sondern es will sagen: was man bei ihm suchen und was er segnend verleihen könne. „Sie sollen mich um das Himmelreich bitten, und ich gewähre ihnen dieses."

V. 16—30: Reden, welche sehr genau zusammenhängen. Sie stehen auch bei Markus und Lukas in diesem Zusammenhange.

Εἷς nach Luk. *ἄρχων*, wohl wie oben 9, 18 Synagogenvorsteher, nach V. 20 ein Jüngling. V. 16 f. findet sich bei Matthäus grosse Verschiedenheit der Lesart. Bei den beiden Anderen ist die Lesart entschieden, welche bei Matthäus recepta ist: V. 16 *διδάσκαλε ἀγαθέ* und V. 17 *τί με λέγεις ἀγαθόν*; Aber viele und innerlich bedeutende Zeugen haben V. 16 *ἀγαθέ* nicht und V. 17 *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ;* Das Zweite hat noch mehr Zeugen für sich als das Erste: doch hängen beide Lesarten wohl zusammen. Für dieselben sind Griesbach und Lachmann, für die alte, die recepta, Scholz, Kühnoel und Fritzsche. Aber jene neuaufgenommene hat etwas Mattes. Und warum hätte dieses Evangelium eine so verschiedene Antwort geben sollen von der der beiden anderen? Die recepta wurde von den Arianern gebraucht und deshalb in der katholischen Kirche gern verändert. Der Text konnte am erklärlichsten im Matthäus wie oben V. 9 geändert werden, weil dieser am meisten gelesen wurde. Wir halten jene also für das Ursprüngliche auch bei Matthäus. „Guter Meister, was muss ich Gutes thun — Wie kannst du mich gut heissen?" u. s. w. Die Zurückweisung Jesu ging weit mehr auf den Fragenden als auf Jesum, wiewohl sich dieser mit einschliesst in die allgemeine Menschlichkeit, da er als menschlicher Meister zu sprechen hatte. Daher antwortet das *τί με λέγεις* u. s. w. mehr auf das *τί ἀγαθὸν ποιήσω*. „Gut, dem Guten ganz angehörend, ist Gott allein: dem Menschen ist nur gegeben, das Gesetz zu erfüllen." Gut und gesetzlich sind hier bedeutend entgegengesetzt. Aber man sieht aus V. 20, dass der Mann selbst unter *ἀγαθόν* Etwas über das Gesetz hinaus verstanden habe. *Ἔχειν αἰώνιον ζωήν* unterscheidet sich nicht vom *εἰσελθεῖν εἰς ζωήν*. Vgl. *εἰσέρχ. εἰς βασιλείαν* 7, 14. 21. Ohne Zweifel nahm Christus die *αἰώνιος ζωή* anders als der jüdische Mann. *Εἷς ὁ θεός* — das *εἷς* war in der israelitisch-

heiligen Sprache das ausgezeichnetste Wort für die Gottheit in allen Beziehungen. *Τὰς ἐντολάς* — schlechthin, die Gebote Gottes. V. 18. *Ποίας;* — das Judenthum machte einen Unterschied zwischen grossen und kleinen Geboten; oder es konnte auch die Frage sein, ob die sittlichen oder die Ritual-Gesetze. Die Antwort Jesu verbindet mit den vornehmlichsten Geboten des Dekalogus (2 Mos. 20. 5 Mos. 5) das Gebot: *ἀγαπήσεις* u. s. w., 3 Mos. 19, 18, in welchem Christus wenigstens (vielleicht auch die Weisen im Judenthum) das Grundgebot des Gesetzes fand (22, 39). Origenes allein hielt diesen Beisatz ohne Grund für unächt. Wie aber nach den einzelnen Geboten (sie werden ohne Ordnung aufgeführt) hinzuzudenken ist: und die übrigen — so ist bei der letzten Formel hinzuzudenken das Andere: Gott zu lieben (5 Mos. 6, 5).

V. 20. Die Worte *ἐκ τῆς νεότητός μου* sind oft weggelassen worden, auch von Lachmann. Gleichwohl sind sie wohl (Paulus) mit Absicht gesetzt, die Eitelkeit des Mannes darzustellen, und deswegen ist wahrscheinlich auch *ὁ νεανίσκος* beigesetzt. *Τί ἔτι ὑστερῶ*, um vollkommen zu sein.

V. 21. Berühmte Worte, aus denen der asketisch mönchische Geist der Kirche den höheren Begriff der christlichen Vollkommenheit entnahm. Gewiss will Christus Etwas bezeichnen über das Gesetz hinaus und das *τέλειος* bedeutet dasselbe mit dem *ἀγαθὸν ποιεῖν* V. 16 (nicht mit *ἀγαθός* V. 17, denn dieses war nach Christus nur Gott). Aber in jedem Fall unterscheidet sich der Sinn Jesu vom kirchlichen darin, dass Christus nicht einzelne Handlungen besonderer, übergesetzlicher Art verlangt, sondern einen höheren Geist des Lebens. Also zwischen dem blos Gesetzlichen und dem göttlich Guten wird ein Drittes gesetzt: Gesinnungsgüte. Der Sinn kann nun entweder sein: zeige dass du einen höheren Geist hast, indem du grosse Aufopferung übst, oder

indem du ein ganz neues Leben beginnst. Oder (dass die Bedeutung im Letzten läge, ἀκολούθει μοι): Alles aufgebend komme zu mir, um Vollkommenheit zu lernen. Θέλεις — εἶναι entweder: wenn du dir es vorgenommen hast zu sein, oder εἶναι s. v. a. gelten als solcher. Θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ (6, 20): höhere Güter statt der aufgeopferten. In gleicher Weise wurde 16, 25 ein Leben versprochen statt des dahingegebenen. Aehnlich thaten die ersten Christen; vgl. AG. 2, 45. — V. 22. Λυπούμενος: sich unfähig fühlend.

V. 23 f. Δυσκόλως subj. schwierig. Πλούσιος hat daher ganz seine eigentliche Bedeutung und bezeichnet nicht den welcher sich ganz hingiebt an die Güter, ihnen ganz vertraut. Clemens Alex. schrieb: τίς ὁ πλούσιος σωζόμενος; Markus: οἱ πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασιν. Der Sinn des 24. Verses ist vielleicht nicht nur, das Vorige zu steigern, sondern auch, es zu begründen. Im Bilde des Kameels liegt die Vorstellung von Mühe, Bürde. „Die Last des Irdischen passt nicht zum geistigen, freien Leben im Himmelreiche.“ Statt κάμηλος lesen nur Wenige κάμιλος, *rudens*, Schiffstau (Theophyl., Euthym.: wie dieses nur in Fasern aufgelöst in das Nadelöhr passe). Das Wort κάμιλος schon ist den Philologen (ausführlicher spricht davon Passow) verdächtig, als lediglich aus unserer Stelle im Mittelalter erfunden. Aber das Sprüchwort vom Kameel oder Elephanten und der Oeffnung der Nadel findet sich auch bei späteren Juden und im Koran (Sura 7: nicht eingehen in's Paradies bis ein Kam. u. s. w.) für das Ungedenkbare. Eine ähnliche sprüchwörtliche Hyperbel findet sich 23, 24. Statt εἰσελθεῖν hat die neuere Kritik διελθεῖν. Τρύπημα ῥαφίδος (v. ῥάπτειν) = die Oeffnung in der Nadel, oder die durch die Nadel geschehende (dieses dem Worte τρύπ. angemessener: Gebohrtes).

V. 25. Τίς ἄρα — Wer denn also? Wohl nicht gesagt in Beziehung auf die Reichen überhaupt, sondern auf die-

sen Reichen, der doch anscheinend von so guter Gesinnung war. Σώζεσθαι hier deutlich = εἰσέρχεσθαι εἰς ζωήν und εἰς βασιλείαν τῶν οὐρανῶν im Vorigen.

V. 26. Ἐμβλέψας bedeutend oder prüfend. „Vor Menschen ist dieses unmöglich, aber bei Gott ist Alles möglich." Der zweite Satz ist ein alter heiliger Spruch, vgl. Gen. 18, 14 und Hiob 42, 2; verbunden ist er mit dem: wenn es vor Menschen unmöglich — Zach. 8, 6. So ist auch hier der erste Satz nur in sententiöser Form geschrieben und hypothetisch zu nehmen: wenn es auch unmöglich wäre. Aber παρὰ θεῷ δυνατὰ πάντα braucht nicht zu bedeuten: Gott vermag Alles — und dieses würde nicht gerade nur vom übernatürlichen Wirken Gottes zu verstehen sein — sondern vielmehr: er erkennt es für möglich. Dieses giebt dann den einleuchtenden Gedanken: Menschen urtheilen nach dem Aeusserlichen, darnach wie der Mensch erscheint, Gott nach dem was im Menschen liegt, vielleicht überhaupt, in der menschlichen Anlage, Vervollkommbarkeit.

V. 27. Die Rede der Jünger und die Zurückweisung Jesu im Folg. hätte die Kirche vor der buchstäblichen Auffassung der Worte V. 21 verwahren sollen. Denn die Jünger fassten dieselben auch buchstäblich auf und knüpften an dieses Alles-verlassen u. s. w. Ansprüche und Hoffnung. Davon verstand Jesus Leben und Himmelreich. — Ἀφιέναι wie 4, 20. 22. Dem Sinne nach also ist es dasselbe mit dem „Alles verkaufen." Τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; — wie gewöhnlich zu nehmen: Was werden wir dafür empfangen? Nicht (Olshausen): Was wirst du uns hierauf sagen?

Die Antwort Jesu auf Petri Frage, V. 28 f., könnte, wenn auch Alles der Art (s. z. 16, 27) eigentlich genommen werden dürfte, schon ihrem materiellen Inhalte nach nicht so, eigentlich, verstanden werden. Denn dieser ist von einer zu grellen, stehenden Farbe; V. 29 geht er sogar in das

Ungedenkbare über. V. 30 aber lenkt sogleich auf das Eigentliche hin, wenigstens so, dass das Uneigentliche dadurch aufgehoben wird. — Christus gebraucht, wie gewöhnlich, die jüdisch messianische Form als Allegorie, und man hat weder nöthig (de Wette) anzunehmen, dass man einzelne Ausdrücke in der Tradition erweitert habe, noch (Liebe in *Winer's exeg. Studd.* 1827. 1, 59 ff.), dass V. 28 ff. Ironie sei. Wir dürfen 1. fortgesetzte Ironie und 2. bei prophetischen Aeusserungen und geltenden Volkserwartungen wohl überhaupt nicht annehmen bei Jesu. Also: Wirklich hätten die Seinen zu erwarten, was sie hofften: Macht und Herrlichkeit und Güter des messianischen Reichs. In gewissem Sinne nämlich. Aber V. 30 warnend und zugleich auf den wahren Sinn, den geistig sittlichen, im Vorigen hindeutend: nicht sie, die nächsten Jünger, wären es gerade nothwendig, denen dieses Heil zugedacht wäre. Nachdem sich die sinnlichen Wünsche der Apostel für Macht und Ehre 20, 20 ff. wiederholt ausgesprochen hatten, giebt ihnen Jesus dann V. 22 f. und in den folgenden Reden (24, 9) nur noch Verkündigungen von Unglück und Verfolgung, damit ihre Vorstellungen eine gründliche Wendung erhielten.

V. 28 hat Markus überhaupt nicht, Luk. 22, 28—30 mit einem anderen, sinnlich messianischen Beisatze. Geistige Macht und Herrlichkeit ist hier gemeint. Ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ gehört natürlich zum Nachsatze, καθίσεσθε u. s. w. Erasmus und Paulus ziehen es zum ἀκολουθήσαντες oder zum ὑμεῖς. Die παλιγγενεσία wird nur noch Tit. 3, 5 erwähnt. Das Wort gehört zur messianischen Sprache, wie ἀποκατάστασις AG. 3, 21 und die Formel καινὰ τὰ πάντα Apok. 21, 5; vgl Jes. 65, 17 ff. Der Begriff hängt zusammen mit dem von συντέλεια τοῦ αἰῶνος (s. z. 13, 39) und dem von ἐν τῇ βασιλείᾳ ἐρχόμ. 16, 28. Es ist die grosse messianische Erneuerungsepoche gemeint. Hier also bei Jesus: die neue

Zeit, Welt. Die Bedeutungen von geradezu nur Menschenbesserung oder Todtenerweckung (Theophyl., Euthym., Fritzsche) oder d. neuen Leben, d. Wiederherstellung Jesu in seiner Auferstehung (Ernesti *Clav. Cic.*) — sind alle eben nicht der messianischen Sprache der Zeit angemessen. „Wann des Menschensohn sitzen wird — werdet auch ihr (*καὶ ὑμεῖς*) sitzen" u. s. w. *Θρόνος δόξης* steht den menschlichen Regentenstühlen entgegen. *Αὐτοῦ* zu *δόξης*: Thron, welchen er verherrlicht einnehmen wird. Die zwölf Throne oder Sitze sind sowohl der Apostelzahl als der der israelitischen Stämme angemessen. Doch jene war ja von dieser hergenommen. Das Uneigentliche der Rede liegt entschieden sowohl in der Erwähnung der zwölf Stämme, welche ja nur noch ein nationales Bild waren (die zwölf Stämme bedeuten hier die Menschheit), und darin dass die zwölf Jünger alle aufgeführt werden, da doch wenigstens bei Johannes (6, 70 ff.) Jesus längst schon Mistrauen in Judas gesetzt haben soll. *Κρίνειν*, althebräisch: beherrschen. Diese Herrschaft mit Christus war aus einem messianischen Bilde in Dan. 7, 27 hergenommen und wurde bald als Herrschaft über die Völker (Sir. 4, 15. Weish. 3, 8 — 1 Kor. 6, 2. Apok. 2, 6) bald aber auch als Theilnahme an der Herrlichkeit des Messias dargestellt (Röm. 5, 17. 2 Tim. 2, 10. Apok. 20, 4 — hier auch auf *θρόνοις*, aber nicht blos die Apostel). Also: neben, mit mir sollt ihr Würde, geistige Macht in der Menschheit haben.

V. 29. Für *πᾶς ὅστις* hat der text. rec. *πᾶς ὅς*. Bei Matthäus ist dieses *πᾶς ὅστις* gewöhnlich; vgl. 7, 24 u. 10, 32. Die Rede scheint über die Apostel hinauszugehen. *Οἰκίας* — *ἀγρούς* Umschreibung des *πάντα* V. 27. *Ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου* 7, 22. 10, 22 (Mark. *ἕν. ἐμοῦ κ. ἕν. τοῦ εὐαγγελίου*) — als der Meinige. „Wird es hundertfältig wiedererhalten und das ewige Leben gewinnen." Dass das Hundert-

fältige und überhaupt die ganze Stelle nicht eigentlich genommen werden dürfe, liegt schon in der Natur der aufgeführten Gegenstände, welche sie verlassen hätten. Julian verspottete die Stelle. Deswegen, wegen platter, buchstäblicher Auffassung, wurde das ἢ γυναῖκα oft ausgelassen. Auch Lachmann hat es gestrichen. Vielmehr wird der eigentliche Gedanke durch καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει ausgesprochen. „Ueberreichen Ersatz soll er haben, indem er zum geistigen Heile gelangt.“ Dieses ist der ϑησαυρὸς ἐν οὐρανῷ.

V. 30. „Viele aber der Ersten werden die Letzten sein, und (πολλοί zu suppliren) viele Letzten die Ersten.“ Im ersten Satze ist πρῶτοι Subjekt, im zweiten ἔσχατοι. Umgekehrt construirt Fritzsche. Der Streit ist blos ein sprachlicher. Es mag eine sprüchwörtliche Formel zum Grunde liegen. Der Sinn des Verses erhellt aus der Parabel 20, 1 — 16, an deren Schlusse derselbe Ausspruch wiederholt wird. „Nicht das Aeusserliche (Zeit der Berufung, Stellung, Verhältniss zu mir) entscheidet für die Bedeutung im göttlichen Reiche — und: die wahren Vorzüge, die der Gesinnung, können sich bei ganz Anderen finden.“ Luk. 13, 30 dasselbe in Bezug auf die Heiden — welche hier wenigstens nicht allein gemeint sind. Vielleicht ist 20, 6 f. an diese zu denken. — Also der 30. Vers, wie gesagt, ermahnt die Apostel zugleich zur Bescheidenheit und weist auf die rechten Vorzüge hin, die innerlichen.

Die Parabel Kap. 20 hat Matthäus allein. Vgl. Wilke *über die Arbeiter im Weinberge* in *Winer's Zeitschr. für wissensch. Theol.* 1, 82 ff.

V. 1. Wieder die Ungenauigkeit der Vergleichung (18, 23 zuletzt). „Es geht im Himmelreiche zu, wie wenn ein Hausherr“ u. s. w. Im Himmelreiche: in der Bestimmung für dasselbe und in der Würdigung der Dienste. Der Haus-

herr (9, 38 Herr der Aerndte) ist wie gewöhnlich Gott; die Arbeiter sind Alle, welche an der Verkündigung seiner Sache, des Evangelium, Theil nehmen (συνεργοὶ θεοῦ 1 Kor. 3, 9), nicht nur die Lehrer, die Betrauten, sondern alle Bekenner; der Verwalter V. 8 ist (Olshausen) vielleicht Christus. — Das Bild vom Weinberg war schon im A. T. gewöhnlich für das israelitische Volk, als den Gegenstand besonderer göttlicher Sorgfalt und der prophetischen Arbeit. Jes. 5, 1—7. Θεοῦ γεώργιον 2 Kor. 3, 9.

Ἅμα πρωΐ bezeichnet die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Mark. 1, 1. — V. 2. Συμφωνεῖν 18, 19. Hier wie LXX 2 Kön. 12, 8 = συντίθεσθαι. Ἐκ 27, 7. Luk. 16, 9. Wenn (nach Tob. 5, 14 und späteren Juden) eine Drachme, ein Denar, der gewöhnliche Tageslohn war bei den Juden, so soll damit hier angedeutet werden, dass dieses gewöhnliche Arbeiter waren, denen kein besonderer Lohn zugesagt wurde. Wieder Demüthigung für diese Jünger. Aber auch dass die Arbeiter dann Alle dasselbe, das gemeine Tagelohn empfangen, gehört dahin, dass sie Alle kein besonderes Verdienst haben.

V. 3. Um die dritte Stunde: später am Morgen. „Sah er Andere müssig auf der Strasse stehen.“ Ἑστῶτες ἐν τῇ ἀγορᾷ hat für sich schon (hier ἀργούς daneben) die Bedeutung der Müssigkeit. Vgl. LXX Ps. 69, 12: καθήμενοι ἐν πύλῃ. AG. 17, 5 ἀγοράζειν. Es wird (Paulus nach Kypke) hier blos das ἐν ἀγορᾷ beigesetzt, weil sich um diese Stunde gewöhnlich die öffentlichen Plätze füllten (πληθοῦσα ἀγορά). Im Sinne der Parabel sind die Müssigen diejenigen, welche, nicht untüchtig für die göttliche Sache, ihr noch fern stehen durch die Umstände. V. 4. „Geht auch ihr: ich will euch geben was recht ist.“ Δίκαιον sowohl recht als billig (Phil. 1, 7. Kol. 4, 1. 2 Petr. 1, 13). Das Wort ist zweifelsohne absichtlich gebraucht, als eins, durch welches

der Herr keine Verbindlichkeit einging. Denn es liegt eine Hauptbedeutung darin, dass bei den Späteren kein Ausbedingen (συμφωνεῖν V. 2) des Lohnes erwähnt wird, sondern freies Verleihen, und dass diese damit zufrieden sind — sich an die Arbeit stellen. Also hiervon der Sinn: die nächsten Jünger sind um der Güter willen gekommen, welche sie sich versprochen haben. Die Späteren kommen auf das Wort Christi. Dieses ist die Gesinnung, um derenwillen die Letzten oft die Ersten sein können. — V. 5. Um die sechste und neunte Stunde: Mittags und Nachmittags. — V. 6. Um die eilfte (ὥραν lässt die neuere Kritik weg): eine Stunde vor Tagesschluss (Joh. 11, 9). Die lectio rec. ἀργούς nach ἑστῶτας ist zweifelhaft; vor dem ἀργοί in der Rede hat es etwas Müssiges, Mattes; und bei V. 3, wo ἀργούς stand, findet sich in der Rede das ἀργοί nicht. — V. 7. Ὅτι οὐδεὶς ἡμᾶς ἐμισθώσατο soll die Schuldlosigkeit der zuletzt Kommenden (wohl, wie gesagt, der Heiden) ausdrücken. Die Worte καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον λήψεσθε in diesem Verse sind kritisch zweifelhaft und von Lachmann ausgelassen. Und diess auch innerlich mit Recht. Es liegt, wie schon Paulus bemerkt hat, eine Gradation in der Darstellung. Je später sie kommen, desto weniger fordern sie Lohn. Diesen Letzten wird der Lohn nicht einmal allgemein zugesagt.

V. 8. Ὀψίας γενομ. — Rechnungszeit (3 Mos. 19, 13) und Zeit der Ruhe. Es ist dem Sinne nach die ἡμέρα κρίσεως oder (13, 40 ff.) Aerndte: die Entscheidungszeit für die göttliche Sache, in welcher sich zugleich das Verdienst der Mitarbeiter offenbart. Ἐπίτροπος = Aufseher über Arbeiter oder Diener. Οἰκονόμος bei Luk. 12, 42 u. 16, 1 bedeutet etwas mehr, einen der selbstständiger handelt. „Gieb ihnen den Lohn, von den Letzten beginnend bis zu den Ersten.“ Diess ungenaue Art zu schreiben, für ἀρξάμενος — ἐρχόμενος ἕως u. s. w. (Luk. 23, 5. AG. 1, 22). Fritz-

sche bezieht daher unnöthig ἕως zu ἀπόδος. Aber es muss in diesem ἀρξ. ἕως — schon der Befehl liegen, sie Alle gleich zu stellen. Denn die Arbeiter murren ja gegen den Herrn. Ἀνὰ δηνάριον Luk. 9, 3. 10, 1. Joh. 2, 6. Apok. 21, 21: Jeder einen Denar. — V. 10: Auch die Ersten, obgleich sie meinten u. s. w. Dieses entschieden gegen die Ansprüche der Apostel. Eine fremde Beziehung wird von Hieronymus und Paulus hereingelegt: die Späteren hätten mehr gearbeitet als die Früheren. Der Sinn, wie gesagt, ist vielmehr: Alles messianische Heil ist freie Gunst, und die Lohnsucht misfällt dem welcher jenes ertheilt. — V. 11. Γογγύζειν das gewöhnliche Wort für laute Aeusserung der Unzufriedenheit. — V. 12. „Nur Eine Stunde zugebracht.“ Dieses ποιεῖν (AG. 15, 33. 18, 23) ist mit Bedeutung gesetzt, als sei es kaum Arbeit zu nennen, was diese gethan. „Und hast sie uns gleichgestellt“ — als Arbeiter oder im Lohne. „Uns die wir getragen haben die Last und die Gefahr des Tags.“ Καύσων (Luk. 12, 52. Jak. 1, 11): Sonnengluth oder glühender Wind. Sie haben die Mittagszeit in der Arbeit vollbracht.

V. 13. Ἑνὶ αὐτῶν deutet wahrscheinlich auf Petrus (19, 27). „Kein Unrecht — mit mir übereingekommen um Einen Denar?“ V. 14. „Nimm das Deine und gehe.“ Der Lohnsüchtige benimmt sich selbst den Anspruch auf freie Gunst. Θέλω hier mit Bedeutung gesagt, eben von freier Gunst. Diese wird durch die folgende Frage V. 15: Ἢ οὐκ — ἐμοῖς; noch mehr hervorgehoben. Gewöhnlich so wird bei den Israeliten und im jüdischen Lehrstile die Willkür Gottes hervorgehoben, Röm. 9—11, auch wo Gründe seiner Handlungen erwähnt werden: wie hier V. 13 auf die Lohnsucht hingedeutet wird, welche Gott misfalle. Ἐν τοῖς ἐμοῖς (πράγμασι oder χρήμασι): in meinen Sachen, oder: mit meinem Gut. Ἢ ὁ ὀφθαλμός — bezeichnet noch Etwas, was dem

Herrn misfalle. Die Klage über Ungerechtigkeit, welche uns geschehen, habe immer Neid, als etwas sittlich Hässliches, in sich. Die Lohnsucht verschlechtere den Menschen. Statt ἤ lesen Viele (Grotius) εἰ, als Fragpartikel. Πονηρὸς ὀφθαλμός nicht wie 6, 23, sondern wie in der klassischen Sprache (doch auch 5 Mos. 15, 9 und Sprüchw. 22, 9. 23, 6): scheelsehend, eigentlich: mit schadendem Blicke. Dem steht das ἀγαθός entgegen, hier: wohlthuend. — V. 16. Οὕτως beigesetzt zu 19, 30 und πολλοί weggelassen. „Auf solche Weise werden sein die Letzten (von diesen wird hier ausgegangen) die Ersten und umgekehrt.“ Οὕτως bezieht sich wohl nicht blos auf den Erfolg, sondern es ist s. v. a. aus solchen Gründen; nämlich indem sie Lohn fordernd ihre Ansprüche verlieren, welche übrigens ganz einfach sind. Πολλοί — allgemeiner, sprüchwörtlicher Satz: „denn nur die Gesinnung entscheidet über die geistigen Geschicke der Menschen.“ Der Satz hat oft gefehlt, wahrscheinlich weil man ihn nicht passend zur Parabel fand. Unten kehrt er wieder 22, 14. Ἐκλεκτοί: bewährt gefunden und darum belohnt. Vgl. 24, 24. 31. Bei Paulus ist κλητός s. v. a. ἐκλεκτός — Röm. 8, 33. Kol. 3, 12. Tit. 1, 1.

Hier nun, V. 17, wird zuerst erzählt, dass Jesus nach Jerusalem gegangen sei. Kap. 16, 21 war es angekündigt worden. Ἀναβαίνειν ist gewöhnlicher Ausdruck für die Reise nach Jerusalem (Ps. 122, 3 f.; nach Einigen waren die Lieder הַמַּעֲלוֹת, Ps. 120—134, solche Lieder die von den dorthin Wallfahrtenden gesungen wurden). Das Wort wird weniger gebraucht wegen der Lage der Stadt oder des Tempels, als (*adscendere Romam*) wegen des Ranges der Stadt. Die Reise hier ging von Peräa aus; vgl. 19, 1. In Jerusalem erwartete der jüdische Glaube die Erscheinung des Messias: für Jesus sollte diese also nur in Leiden und

Tod Statt haben. *Παρέλαβε καὶ εἶπε* — auch hier dieses vielleicht nur der allgemeine Inhalt seiner Rede, wie 17, 22. *Παραδίδοσθαι* in dieser Stelle anders als 17, 22 und hier sogleich V. 19. Wie 10, 4 steht es vom Verräther. Die *ἔθνη* V. 19 (AG. 4, 27) sind heidnische Menschen. *Ἐμπαῖξαι, μαστιγῶσαι, σταυροῦν* — die gewöhnlichen Theile der Kreuzesstrafe: zusammengestellt zur Belebung des Gedankens. Nach Johannes 11, 47—53 wäre hier der Todesbeschluss schon erfolgt.

Die Erzählung V. 20—28 findet sich blos noch bei Mark. 10, 35—45. Die Bitte der Salome (nach Mark. bitten die beiden Brüder selbst; aber auch bei Matth. gehen wenigstens die Reden Jesu an die Jünger) soll wohl nicht im Zusammenhange stehen mit den vorigen Erzählungen (der Rede an Petrus 16, 17 ff. oder umgekehrt der letzten, anscheinend verheissenden, 19, 28 f.), sondern mit dieser Reise: Jerusalem, wie schon erwähnt wurde, galt für den Ort der messianischen Erscheinung. Die Mutter der Kinder Zebedäi wird bei Matthäus nie genannt (27, 56. 28, 1), aber nach Markus (15, 40. 16, 1) hiess sie Salome. *Εἰπέ* wie 4, 3: ordne an. „Diese sitzen, Einer zur Rechten, Einer zur Linken in deinem Reiche" (*ἐν τῇ βασιλείᾳ*), wenn du es einrichtest, oder für immer. Also: lass sie die Nächsten bei dir sein.

V. 22 f.: Irdische Genossenschaft mit ihm sei Theilnahme an seinen Leiden. Doch das Sitzen neben ihm im wahren Sinne habe nur Gott zu verleihen, nämlich die geistige Theilnahme an seiner Herrlichkeit. Jenes ist gegen den sinnlichen, rohen Geist, dieses gegen die Hoffahrt der Jünger gesprochen. Nur Gott habe die Theilnahme an seiner Herrlichkeit zu verleihen, nämlich sofern er Gabe und Würdigkeit unter den Menschen vertheilt. Vgl. 13, 11 u. 19, 11. *Οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε* — wenn ihr die nächste Theilnahme an meinem Geschicke verlangt. *Δύνασθαι* hier: sich

zutrauen oder sittlich vermögen. Ποτήριον — βάπτισμα sind zwei alte Bilder, in gleichem Sinne angewendet. Höchstens bedeutet das erste Leiden, das zweite Untergang. Doch es fragt sich, ob der zweite Satz καὶ τὸ βάπτισμα — βαπτισθῆναι ächt ist; ihm entspräche dann V. 23 καὶ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτ., βαπτισθήσεσθε. Bei Markus sind die Sätze unbestritten. Hier hat sie Griesbach bezweifelt, Lachmann weggelassen, Scholz beibehalten. Man hält sie vielleicht für überladen; und es ist oft schon gesagt, dass bei Matthäus vornehmlich Textänderungen geschehen seien, weil sein Evangelium das gebrauchteste war. Das Bild des Kelches wird in der alttestam. Sprache für Geschick überhaupt gesagt, Ps. 16, 5. 23, 5 and., dann besonders vom schlimmen, Ps. 11, 6. 75, 8 and.; im Evangelium wird es immer nur von diesem gebraucht, und zwar nur vom Geschick Jesu: 26, 39 ff. vgl. Joh. 18, 11. Βάπτισμα, das Bild vom Versinken in die Tiefe, steht für Lebensnoth — Ps. 69, 2. Jes. 43, 2. Luk. 12, 50. — V. 23. „So thut es,“ bleibt also dabei. Τὸ δὲ καθίσαι nämlich das im eigentlichen, wahren Sinne (19, 28). Οὐκ ἐμόν —: kommt mir nicht zu zu verleihen. Ἡτοίμασται: bestimmt (nicht gerade: bereitet) von Gott. Vgl. 25, 34. 1 Kor. 2, 9. Hebr. 11, 16 (Tob. 6, 17). Jesus meint die Begabten und Würdigen.

Hier wird nun dieselbe Erzürnung der Uebrigen gegen die Kinder Zebedäi erzählt, wie 18, 1 gegen Petrus angedeutet worden war. Die Rede bis V. 28 ist für Alle. Einer soll über den Andern Vorzüge haben wollen nur in Dienstwilligkeit, Hingebung. Weil sie Alle noch in gleicher Weise befangen waren, wiewohl sie jene Brüder tadelten, trifft die Ermahnung Alle; aber es lag auch eine Unfreundlichkeit in der Rede gegen die Brüder. Die Worte Jesu geben zugleich eine Andeutung darauf, welcher Art seine Gemeine sei: keine für Ansprüche, nur für Arbeit und

Dienst. Ausser diesem Zusammenhange (in ihm hat auch Mark. 10 die Rede) steht V. 25—28 bei Luk. 22, 24 ff.

V. 25. „Ihr wüsst, dass die Fürsten der Völker sie beherrschen, und die Grossen über sie Macht haben.“ Das zweite *αὐτῶν* wird gewöhnlich auch auf *ἐθνῶν* bezogen. Dann entstünde Tautologie. Richtiger bezieht Grotius es auf *ἄρχοντες*. „Wieder über diese gebieten Grössere.“ Eine Abstufung von Gebieten und Gehorchen besteht im äusserlichen, bürgerlichen Leben. *Κατακυριεύειν* und *κατεξουσιάζειν* (Beides ebenfalls bei Markus) haben die Bedeutung von Feindseligkeit oder doch verletzendem Uebermuth (1 Petr. 5, 3). So steht auch schon darum die Stelle nicht der nothwendigen Abhängigkeit auch im geistigen Leben entgegen — wiewohl diese immer nicht ein Gehorchen im bürgerlichen Sinne heissen kann. — V. 26. Der textus rec. hat *ἔσται*, dann zweimal *ἔστω*. Die Lesart schwankt; statt *ἔσται* findet sich auch (Lachmann) *ἐστιν*, statt *ἔστω* (bei demselben) *ἔσται*. „Nicht herrsche Einer über den Andern.“ *Μέγας* steht dem *πρῶτος*, *διάκονος* dem *δοῦλος* entgegen. Je grösser also Einer sein will, desto mehr demüthige er sich. *Δοῦλος* — *διάκονος* vgl. *ταπεινοῦν ἑαυτόν* 18, 4. Nicht Dienst, sondern Gesinnung zu dienen, ist gemeint. *Ὑμῶν* nicht = *πάντων*, sondern: Einer des Andern. — V. 28. Er selbst ordne hingebend sich den Seinen unter, bis zur Selbstaufopferung. Vgl. 1 Joh. 3, 16. *Διακονηθῆναι* nicht blos in pass. Bedeutung, sondern mit der: sich dienen zu lassen — d. h. mit Ansprüchen da zu sein. „Sondern dienstbar zu sein und selbst sein Leben zu lassen als Lösegeld für Viele.“ Der Evangelist, wie er Jesum seinen Tod entschieden erklären lässt (V. 17 ff.), hat dieses *ψυχὴν δοῦναι* gewiss nicht blos als Steigerung hingestellt: selbst wenn er sein Leben lassen müsste — sondern als eigentliche Verkündigung. *Ψυχὴν διδόναι* findet sich noch bei Mark. in d. Par. Luk. 22, 19

σῶμα διδ. Schon im A. T.: 2 Mos. 21, 23. Jes. 53, 10. Παραδιδόναι τ. ψ. AG. 15, 26. Bei Johannes τιθέναι ψ. 10, 15 ff. and. Alles überall gangbare Formeln (*vitam dare*). Also ist hier das διδόναι nicht blos des λύτρον wegen gebraucht worden. Die Formel ψ. δ. hat die Bedeutung vom freiwilligen Tode: hier blos von dem, welchem er hätte entgehen können. Λύτρον im mosaischen Gesetze: Erlösungspreis für Verurtheilte; vgl. 2 Mos. 21, 30. 3 Mos. 19, 20. 4 Mos. 35, 31. Die Bedeutung von eigenem Nachtheil, Verlust liegt natürlich auch im Worte; aber vornehmlich hat es diese beiden: Errettung und Wiedergewinnen. Diese drei Bedeutungen finden gleichfalls bei Christus Statt: (sich) aufopfernd, (die Menschen) errettend, (Gotte) wiedergewinnend. Dagegen liegt der Begriff der Formel fern: Jemandem einen Preis bezahlend. Αντίλυτρον 1 Tim. 2, 6 und λυτροῦσθαι 1 Petr. 1, 19 auch vom Tode Jesu. Ἀγοράζεσθαι und ἐξαγοράζεσθαι bei Paulus (Gal. 3, 13. 4, 5) und in d. Apokalypse. — Versöhnungsopfer ist λύτρον schon der Sprache nach nicht. Das Verbum kann dieses sein, nie aber das Substantiv כֹּפֶר (2 Mos. 30, 12 — Ablösung, da man Gott gehörte — ἀντάλλαγμα LXX Jes. 43, 3). Aber auch der Zusammenhang führt hier weder auf die Vorstellung von Opfer noch von Versöhnung der Sünden, sondern auf einen Tod, als Beweis von Freundlichkeit und Hingebung. Ἀντί kann sich auf Stellvertretung beziehen, doch ist es nicht nöthig, und Stellvertretung kann auch sein: Leiden tragen, damit es Anderen wohl ergehe. Es wechseln ab περί 26, 28 und ὑπέρ Joh. 11, 52 u. 15, 13. Πολλοί steht nicht den πάντες entgegen, sondern dem Einen Darbringenden; und so Jes. 53, auch Röm. 5 u. Hebr. 2.

Die Erzählung V. 29 — 34 (oben 9, 27 ff. bei Matthäus allein — zwei Blinde) steht auch bei Mark. 10, 46 — 52 und bei Luk. 18, 35 — 43 in gleichem Zusammenhange. Doch

Beide sprechen nur von Einem Blinden. Der Weg vom Jordan nach Jerusalem ist bei Allen die Scene. Matth. u. Mark. ἀπὸ Ἰεριχώ, Luk. εἰς Ἰ. Diese Wundergeschichte in einem Abschnitte, welcher sonst so wenig Wunderbares enthält, soll wohl nur (vgl. V. 29 u. 31) hervorheben die grosse Volksbeglückung und das Interesse des Volks für Christus. Im Unterschiede von der Erzählung Kap. 9 soll diese wahrscheinlich die grösste Entschiedenheit Jesu darstellen; daher hier kein Verbot desselben hinsichtlich des Verbreitens. Der Hülferuf V. 30 f. derselbe, wie oben Kap. 9 a. O. Durch die Worte V. 32: *Τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν;* will Jesus diese Menschen veranlassen ihren Glauben auszusprechen. — V. 33. *Ἀνοίγεσθαι ὀφθ.* (11, 5) ist der allgemeine Ausdruck für Heilung von Blinden. — V. 34. *Αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί* ist zweifelhaft; Lachmann lässt es aus. Das *ἀναβλέπειν* passt auch mehr für die Menschen als für die Augen.

Die Erzählung Kap. 21, 1 — 11, vom Einzuge Jesu in Jerusalem, — bei Mark. 11, 1 ff., Luk. 19, 29 ff., Joh. 12, 1 ff. — war von Julianus an fortwährend Gegenstand von Zweifeln und ungünstigen Urtheilen. Diejenige Ansicht, welche den Plan Jesu für einen politischen hielt, bediente sich der Erzählung am Liebsten, als gebe sie die beste Andeutung von einem Versuche sich des Volks zu bemächtigen für Messiasansprüche. Abgesehen von dem was in der Persönlichkeit Jesu hiegegen liegt, so ist die Erzählung selbst dagegen, indem sie von gar keinem Erfolge, ja von keiner Bewegung im Volke und unter den Römern gesprochen hat, welche das Ereigniss hervorgebracht habe. V. 11 der Ruf *ὁ προφήτης*, abwechselnd mit *υἱὸς Δαβίδ.* Es mag sein, dass die evangelische Tradition in der Sache zwar keinen politischen Versuch Jesu, aber eine entschiedene Erklärung seiner Messianität gefunden habe, wie sich in dieser Tradition je weiter je mehr Alles in Jesu offener und entschiede-

ner darstellt; und als sich jene Tradition bildete, hatte die politische Messiasidee ja schon aufgehört. Aber wie das Ereigniss geschehen, ist es gewiss etwas sehr Einfaches gewesen. Zum Paschafeste, als dem jüdischen Hauptfeste, zogen die Juden in grossen Haufen nach Jerusalem (Luk. 2, 44). Die einzelnen Haufen mögen sich um Ausgezeichnete gesammelt haben. Freudenrufe und Huldigungen solcher Männer werden nicht aufgefallen sein, da jenes Fest ein freies Volksfest war. Vgl. Reinhard *über d. Plan Jesu* (5. Aufl.) 116 ff. Endlich ist für die Ausbildung dieser Erzählung zu bemerken, dass ihre Form zum Theil aus den prophetischen Stellen Zach. 9, 9 hergenommen worden sein möge, besonders wie Matthäus die Erzählung giebt. Dieses nehmen wir lieber an, als dass sich Jesus selbst im Handeln an jene prophetische Darstellung anbequemt habe. Jene Stelle hatte immer für messianisch gegolten, aber gerade im friedlichsten Sinne. — In der Zeitangabe ist eine Differenz zwischen den drei ersten Evangelisten und Johannes. Bei den Dreien findet das Ereigniss Statt vor einem berühmt gewordenen Mahle in Bethanien, bei dem Vierten nach demselben. Ueberdiess setzt Johannes dieses Ereigniss mit der Auferweckung des Lazarus in Verbindung. Es ist wohl Ein Mahl: aber seine Stellung wurde verschieden, wie man die Bedeutung desselben verschieden auffasste. In der Tradition der Drei liegt diese mehr in der Hindeutung auf den Tod Jesu, bei Johannes mehr in der Verherrlichung Jesu.

V. 1. *Βηθφαγῆ* (פַּגִּים, Winterfeigen, Hohesl. 2, 13), ein Thal und Dorf am Oelberge, näher zur Stadt als Bethanien (daher auch bei Mark. u. Luk. *εἰς Βηθφαγῆ καὶ Βηθανίαν* nicht so zu nehmen ist, als sei der Zug von dort nach hier gegangen), bei Josephus nicht erwähnt, aber auch in der örtlichen Tradition völlig verschwunden. Bethphage, nicht Bethanien, ist daher V. 2 gemeint unter der *κώμη*.

V. 2. Für *ἀπέναντι* liest Lachmann *κατέναντι* — dieses wohl bei näheren Gegenständen. *Εὐθέως* hat in der Sprache der Evangelien immer (s. z. 14, 27) eine Wunderbedeutung. Hier liegt das Wunderbare für den Evangelisten in der Erfüllung des prophetischen Worts V. 4 f. Das Ereigniss, wie es bei den Dreien erzählt wird, hat viel Aehnliches mit der Anordnung Jesu bei'm letzten Paschamahle (Mark. 14, Luk. 22). — Johannes fasst dieses als zufällig auf — *εὑρὼν ὀνάριον*. „Eine Eselin angebunden und ein Füllen neben ihr: bindet es ab und bringt es mir." Ob dieses auch (Justinus Mart. *apol.* 1, 32) auf Gen. 49, 11 anspiele (*δεσμεύων — πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ*), wissen wir nicht. Zunächst und hauptsächlich liegt Zach. a. O. zum Grunde. Dorther hat Matthäus (er allein; und von hier an, besonders in der Leidensgeschichte, pflegt er so prophetische Stellen in die Erzählung zu verweben) auch die zwei Thiere. Zwar hat dort das Original auch nur Eines, aber mit drei Worten bezeichnet: die alexandrinische Uebersetzung, welcher übrigens Matthäus V. 5 nicht genau folgt, fand zwei darin: *ὑποζύγιον καὶ πῶλος νέος*. Allerdings mag diese Ungeschichtlichkeit der Erzählung mit als ein Beleg dafür gelten, dass der erzählende Theil dieses Evangelium nicht von einem Augenzeugen herrühre. — V. 3. *Εἰπεῖν* hier: hindernd einreden. *Ὁ κύριος* ist hier s. v. a. *διδάσκαλος*. Es ist nicht gerade nöthig (abgesehen von der Wunderansicht), dass die Jüngerschaft bekannt gewesen sei mit diesem Manne: am Paschafeste leistete man sich allenthalben kleine Dienste. *Ἀποστελεῖ* rec., neuere Krit. ausser Lachmann *ἀποστέλλει*. Jenes ist gewiss richtiger, denn es muss auf den Herrn des Thieres gehen und noch zur Rede Jesu gehören. *Ἀποστέλλει* müsste auf Jesum sich beziehen, wie *ἀπέστειλε* V. 1.

V. 4 f. *Τοῦτο ὅλον* wie 1, 22. 26, 56. Doch hat hier *ὅλον* oft gefehlt; auch bei Lachmann findet es sich nicht.

Es wird hier dieser Hergang mit den Thieren bezeichnet, welche sich gefunden, um von Jesu gebraucht zu werden. *Εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών* ist nicht aus Zach. a. O., sondern aus Jes. 62, 11. Im Zacharias wird Jerusalem angeredet: freue dich — rufe froh aus. Joh.: *μὴ φοβοῦ*. Tochter Zion's (Zachar. noch daneben: Tochter Jerusalem's): die Bevölkerung von Jerusalem. Aehnlich Tochter v. Aeg., v. Tyrus: Jer. 46, 24. Ps. 45, 13. „Dein König kommt dir, mild und sitzend auf der Eselin und dem Füllen, dem Kinde des Lastthiers." Im Original geht der Sinn mehr auf Frieden, hier mehr auf Milde, Bescheidenheit. Das Ross war Bild von Stolz und Krieg (Jer. 17, 25. Hos. 14, 4); Einzug auf Esel Bild des Friedens (Gen. 49, 11).

Die Darstellung des Folgenden ist also nach dieser prophetischen Stelle gemacht worden. Es ist uns gleichgültig, wie der Evangelist es vorgestellt habe, das Beide gebraucht worden. Jedoch wahrscheinlicher so, dass die Mutter dem Füllen gefolgt sei (denn dieses hat nach den drei Anderen Jesus bestiegen), als (de Wette, Fritzsche) dass Beide abwechselnd gebraucht worden. Auf den Gebrauch des Füllens (*πῶλος, ὀνάριον*) legen wenigstens Markus und Lukas Bedeutung: denn nach 5 Mos. 21, 3 u. 1 Sam. 6, 7 wurden Füllen nur von geweihten Personen und in gewissen Acten gebraucht. — V. 7. *Ἐπάνω αὐτῶν* zweimal: das erstemal wird auch (Lachmann) *ἐπ' αὐτῶν* gelesen. Gewiss geht nur das erste auf die Thiere, das zweite auf *ἱμάτια*. So erklären es mit Recht die Meisten. De Wette und natürlich Strauss beziehen Beides auf die Thiere. „Breiteten ihre Gewänder aus über die Thiere und liessen Jesum auf die Gewänder setzen." Es lag ja in diesem Schmuck der Thiere eine besondere Feierlichkeit.

V. 8. *Ὁ πλεῖστος ὄχλος*: die Meisten aus der Menge, welche ihm gefolgt war. Bei Johannes auch Entgegenkommende aus der Stadt. „Breiteten ihre Gewänder aus auf dem Wege

(die Jünger über die Thiere); Andere schlugen Zweige ab von den Bäumen und streuten sie unter ihn auf dem Wege.“ Ein solches Gewandausbreiten statt der Teppiche bei der Salbung Jehu 2 Kön. 9, 13 (Joseph. 9. 6, 3). Zweige — nach Joh. Palmzweige nehmend — auch 1 Makk. 13, 51. 2 Makk. 10, 6 (*βαΐα λαμβάνειν*). Mehr abendländisch ist d. *φυλλοβολία* (Laub und Blumen streuen) — Alex. Einzug Joseph. 11. 8, 5.

V. 9. *Οἱ ὄχλοι* ohne Zweifel dieselben mit *πλεῖστος ὄχλος* V. 8 und *οἱ ὄχλοι* V. 11. Der Hauptgedanke dieser Erzählung ist ja Volkszuneigung. „Vorangehend und nachfolgend riefen: Heil ihm, dem David's Sohne!“ *Ὡσαννά*, das griechisch geformte הוֹשִׁיעָה־נָּא: gieb ihm Heil! Mit dem Zusatze *τῷ υἱῷ Δαβίδ* hat es nur Matthäus, hier und V. 16. Das Ganze bis *ὀνόματι κυρίου* ist aus Ps. 118, 25 (dort d. alex. Uebers. *σῶσον*, nicht das Urwort). Dieser Psalm gehörte zu dem grossen Festgesange am Pascha (dem grossen Hallel) 113—118: und vielleicht hielt schon das Judenthum den hier Gepriesenen für den Messias; denn eine alte Tradition im Judenthum erwartet den Messias am Pascha. — Zur Psalmenstelle ist beigefügt: *ὡσαννὰ ἐν τ. ὑψίστοις*. Die Formel *ἐν ὑψ.* ist hier wohl nicht (wie Luk. 2, 14 — Fritzsche) auf das Lobsingen zu beziehen, sondern auf Gott: du im Himmel, verleihe ihm Heil. Andere Zurufe an den neuen König: 1 Sam. 10, 24. 1 Kön. 1, 34. 39.

V. 10. *Πᾶσα ἡ πόλις* wie 2, 3 nicht historisch streng zu nehmen. Denn, wie gesagt, es zeigt sich durchaus keine weitere Nachwirkung dieser Auftritte. Und da die Stadt noch fragt, wer dieser sei, nach dem Zurufe V. 9, so können ihr diese nicht so bedeutend geschienen haben. *Οἱ ὄχλοι* V. 11, wie schon bemerkt, sind die vorigen. Sie wollten also selbst ihn nur als geistigen Messias haben; denn *ὁ προφήτης*

war kein Messiasname. „Es ist der (bekannte) Prophet" u. s. w.

Hier folgt nun V. 12 f. (und bei allen drei Evangelisten) die Erzählung von der Tempelsäuberung. Mark. ausdrücklich: am folgenden Tage — und Matthäus ist nicht geradezu dagegen. Diese Erzählung findet sich bei Joh. 2, 13 ff. am Anfange des Werks Jesu, vor dem synoptischen Evangelienanfang. Ob nun dieses als Differenz genommen werde, sodass die evangelische Tradition Alles, was sie von dem Wirken Jesu in Jerusalem aufgenommen hätte, in diese Anwesenheit gesetzt hätte, die Eine welche sie darstellte — oder die Sache wirklich öfters so geschehen sei, vielleicht in verschiedener Absicht, verschiedenem Sinne. Bei Johannes ist sie wirklich ein nur religiöser Act, bei den drei ersten Evangelisten ein messianischer — keine Besitznahme des Tempels (davon nicht die geringste Spur), sondern jene messianische Tempelreinigung Mal. 3, 1—3. Ursprünglich mag diese Handlung Jesu nur ein altisraelitischer Act des Eifers für das Heiligthum gewesen sein.

Τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ — wenn dieses *τοῦ θεοῦ* ächt ist (Lachmann lässt es weg; dann steht *τὸ ἱερόν* in der Bedeutung, in welcher es weniger ist als *ὁ ναός*) — wie *ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ* 26, 61, der alte fromme Ausdruck. Hier soll er die folgende Erzählung, von der Erzürnung Jesu über die Entweihung, einleiten. *Ἐκβάλλειν* kann eine milde Bedeutung haben (9, 25); doch kann dieses Hinausgehenheissen hier auch in entschiedener, stürmischer Weise geschehen sein. Wenigstens Johannes stellt es noch lebendiger dar als hier im Folgenden. Es sollte dann wohl eine Darstellung der altprophetischen Art zu eifern sein. „Im Tempel," eben dem *ἱερόν*, eigentlich den freien Räumen unten am Tempelberge, mit Hallen umgeben, dem sogenannten Vorhof der Heiden. Der Markt war zwar allein für den Tempelgebrauch bestimmt

(Münze auszuwechseln für die Tempelsteuer und Opferthiere zu kaufen — bei Joh. selbst grössere: Schaf und Rind, wahrscheinlich wenn Einer den Priestern ein Opfer übergeben wollte, für sich darzubringen); aber wenn dieses Wesen auch nicht zum Vortheile der Priester geschah (Joseph. *de bell. jud.* 5. 9, 4: „der Tempel ist eine Herberge, ἐκδοχεῖον, aller priesterlichen Sünden"), so waren doch auch diese Vorhöfe für die Andacht bestimmt: in den Hallen wurde gelehrt. Ueberdiess lag diesem Misbrauch immer die Absicht zum Grunde, im Volke Wucher zu treiben gegen das Gesetz: 2 Mos. 22, 25. 3 Mos. 25, 26 f. 5 Mos. 29, 19. — „Warf die Tische der Wechsler um und die Sitze der Taubenverkäufer." Τράπεζα vom Wechslertische. Der Gebrauch war alt; vgl. Luk. 19, 23. Τραπεζῖται 25, 27. Κόλλυβος (חלף) war wie ἀρραβών durch die phönicische Handelssprache in die damalige Weltsprache übergegangen und bedeutete Aufgeld bei'm Wechseln. Hier bei Markus und Johannes. Daneben hat dieser hier κερματιστής und κέρμα. Kollybisten waren also solche, welche mit Gewinn die fremde Münze gegen Tempelmünze (Schekel) einwechselten. Περιστεραί bei Reinigungsopfern gewöhnlich: 3 Mos. 1. 5. 12. 14. 15. — V. 13. „— soll Bethaus heissen: ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht." Zwei Stellen sind verbunden; denn gewiss sind beide Citate (nach Paulus ist das Zweite freier Beisatz). Die Hauptformeln sind nach der alexandr. Uebersetzung. Jes. 56, 7: ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται. Jer. 7, 11: μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου; Bei'm ersten Citate steht dort dabei πᾶσι τοῖς ἔθνεσι — alle Welt werde dort anbeten. Das zweite bedeutet dort: unheilig, mit Frevelthaten bedeckt, kämen sie hinzu. Aber es erhalten die beiden Stellen eigentlich erst rechte Bedeutung in dieser Anwendung: die erste, weil die Scene im Vorhof der Heiden war; die zweite, weil die Entweihung des Tempels aus Eigennutz geschah.

V. 14 f. Gegensatz von dem Volke (bis tief unten) und den geistlichen Obern. — Arme und Kranke waren am Tempelberge gewöhnlich gelagert. Auch hier ist es zweifelhaft, ob dieses gerade an diesem Tage geschehen sei. V. 15. *Θαυμάσια* hier allein im N. T. Oefters findet es sich im A. T. bei den Alexandrinern, ganz dem hebräischen נִפְלָאוֹת und פֶּלֶא entsprechend. In Hinsicht auf diese wird keine Rede der Pharisäer eingeführt. Aber der Sinn des Evangelium ist: darauf hätten sie Nichts zu sagen gehabt. *Τοὺς παῖδας* — Volkszurufe wohl, von diesen wiederholt: nicht als solche gemeint. Am Paschafeste war wahrscheinlich auch in den Vorhöfen das Leben freier, reger.

V. 16. *Ἀκούεις τί* — wie in der Leidensgeschichte oft, wird es auch hier von den Pharisäern vorausgesetzt, dass Jesus nicht Messias sein könne. Daher Aufforderung, das Volk zurückzubringen (Paulus: Veranlassung, sich zu erklären). *Ναί*: wohl höre ich es. *Οὐδέποτε ἀνέγνωτε* 12, 4. 19, 3. Und nun Ps. 8, 3 nach d. alex. Uebers. Was dort von Gott gesagt: seine Anerkenntniss drängt sich Allen, den geistig Dürftigsten, auf, und aus ihnen hervor — das wendet Christus auf sich an: weil seine Sache die göttliche. Er will aber eben zweierlei mit dieser Antwort sagen: 1. Den kindlich Einfachen, Unbefangenen, drängt sich diese Ueberzeugung am meisten auf (11, 25. 19, 13). Und 2. Die Ueberzeugung vom Göttlichen lässt sich nicht zurückdrängen (Luk. 19, 39 f.). — *Νήπιοι* — *θηλάζοντες* dichterische Hyperbel für das Unfähigste. Bei'm *θηλάζοντες*, *lactantes*, bedarf es also nicht der materiellen Bemerkung, dass dieser Zustand bei den Hebräern oft lange gedauert. Vgl. Gen. 21, 8 und 1 Sam. 1, 22—24.

V. 17. Dieses Uebernachten in Bethanien (= Ort im Thale oder der Armuth) über den Oelberg hinaus geschah nach Luk. 21, 37 alltäglich.

V. 18—22: Verfluchung des Feigenbaums: nur noch Mark. 11, 12—14 u. 20—24. Denn bei Markus erfolgt das Verdorren nicht sogleich, sondern wird erst am folgenden Tage bemerkt.

V. 18. *Ἐπανάγειν* hier allein: zurückkehren. — V. 19. *Μία* wie *εἷς* 19, 16. *Ἐπὶ τῆς ὁδοῦ* s. z. 14, 25. So sind die Strassen in Syrien oft besetzt. *Ἦλθεν ἐπ' αὐτήν*: trat hinzu (Fritzsche: *conscendit*). „Nur Blätter, Laub.“ Wiewohl auch nach Markus jetzt, zur Paschazeit, noch nicht Zeit zu reifen Feigen war, so mussten doch schon die neuen Früchte sichtbar sein; auch Spätlinge sind dann an diesen Bäumen noch zu finden. Der Baum war also dem Absterben nahe, und dieses, das Verlieren des wenigen übrigen Laubes, geschah dann in solchem Klima auch schnell. „Nimmer soll werden von dir eine Frucht.“ Die Worte sind nicht anders zu erklären (nicht: „es wird nicht“ u. s. w.). „Sofort (*παραχρῆμα*) verdorrte der Baum.“ Und die folgende Rede der Jünger V. 20 zeigt, dass etwas Wunderbares angenommen worden sei im Verdorren auf das Wort Jesu, als wie auf seine Verfluchung des Baums. — Aber auch bei'm eigentlichsten Wunderglauben würde man in diesem Ereigniss doch kein Wunderwerk annehmen dürfen; es wäre zu äusserlich, zu magisch, und wie um den todten Baum dafür zu strafen, dass er nicht ein kleines Lebensbedürfniss befriedigt habe. Hier nehmen wir vielmehr unbedingt eine Umbildung der Sache in der Tradition an und vielleicht selbst der folgenden Reden Jesu. Die übrigen Evangelien führen uns, Markus bei dieser Geschichte und Lukas anderwärts, auf das eigentliche Ereigniss. 1. ist mit Markus anzunehmen, dass der Baum, im Absterben begriffen, nicht in diesem Moment abgestorben sei. 2. ist anzunehmen, dass Jesus auf diesen Baum besonders aufmerksam gemacht habe, indem er, wie Luk. 13, 6—9 geschieht, an ihn eine Darstellung des Geschicks des jüdischen

Volks knüpfte, wie es jetzt eben auch im Absterben begriffen war. Aber zu weit geht man und ohne dazu berechtigt zu sein — die Erzählung steht zu materiell da — mit Herder (*Erläut. z. N. T.* 120) und Strauss anzunehmen, dass sie entstanden sei aus einer Parabel. 3. Die Reden Jesu V. 21 f. sollen gewiss nicht blos grössere Wunder verheissen, als dieses sei (eigentlich giebt es ja in Wundern, im Uebernatürlichen, kein Grösseres und Kleineres), sondern wunderbares Wirken im Gegensatze zum blos natürlichen Thun.

V. 21. *Πίστιν ἔχειν καὶ μὴ διακρινεῖσθαι* (Röm. 4, 20. 14, 23. Jak. 1, 6), ungetheilten oder bleibenden Glauben. *Διακρ.* in sich selbst oder nach und nach. *Τὸ τῆς συκῆς* wie 8, 33 *τὰ τῶν δαιμονιζομένων.* Die sprüchwörtliche Formel: zum Berge — hebe dich, 17, 20; dort Nichts vom Meer. Ebenso wie hier isolirt: Luk. 17, 6. Das natürliche Thun wird übrigens hier nicht auch vom Glauben hergeleitet, sondern der Sinn ist, dass sie aus Glauben ganz Anderes und Dergleichen gar nicht thun würden. „Ihr werdet dann ganz Anderes thun können.“ Es sind aber geistige Dinge, Erfolge, gemeint, welche weit über alles Aeusserliche, Materielle, hinausgehen würden. — V. 22. „Und Alles, warum ihr im Gebet bitten werdet, werdet ihr glaubend empfangen.“ Ausser den Erfolgen auch die Kraft Solches zu wirken. Denn die Gebetserhörung geht in den Evangelien und bei den Aposteln immer auf geistige Kräfte, welche man empfangen solle. Vgl. 7, 7 ff. u. 18, 19.

V. 23—27 wird das Zusammentreffen mit den jüdischen Obern im Tempel zu Jerusalem erzählt. Neben Markus ist Lukas fortwährend parallel 20, 1 ff. Diese Einzelfragen übergeht Johannes in seinem Bericht.

Die Beschreibung des Synedrium (hier Mitglieder, Abgesendete desselben) durch *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ*

λαοῦ wird V. 45 noch durch οἱ Φαρισαῖοι vervollständigt. Siehe zu 16, 21. Die γραμματεῖς kommen Kap. 23 noch hinzu. Das Synedrium, als mit Mosis Rechten begabt, hatte die Befugniss nach 5 Mos. 13, 1 ff. u. 18, 18 ff. (auch der Talmud spricht davon) nach dem Berufe der Propheten zu fragen. Διδάσκοντι fehlt nur in unbedeutenden Zeugen; auch Lukas hat es. Fritzsche verwirft es mit Unrecht. Man meinte ταῦτα nicht auf die Lehre nur beziehen zu können. Auch geht dieses ταῦτα nicht auf sie blos, sondern auf das gesammte Betragen Jesu im Tempel — mit grösserer Auctorität, und er vom Volke gesucht und gepriesen. Aber διδάσκοντι soll nur die Umstände bezeichnen, unter denen die Frage geschehen sei. Ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ — τίς σοι ἔδωκε: Ob er sie sich angemasst habe, oder ein Anderer sie ihm gegeben. Also (sie setzen das Unberechtigte voraus): ob er täusche oder getäuscht worden sei. Unter dem τίς denken sie wohl an einen der jüdischen Grossen selbst. Ebenso AG. 4, 7 ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ καὶ ἐν ποίῳ ὀνόματι.

Die Antwort Jesu V. 24 f. sollte nicht blos durch eine von ihnen nicht zu beantwortende Gegenfrage beschämen, zum Schweigen bringen, sondern ihnen sagen, dass jede Erklärung über seinen Beruf bei ihnen unnütz sei, da sie ja doch immer, auch gegen ihre Ueberzeugung, widersprechen, läugnen würden. Vgl. 11, 18 f. Aber sie fassen die Frage von ihrer äusserlichen Bedeutung und finden sie von dieser gefährlich. — Λόγον ἕνα (22, 15): Eine Frage. Εἰπεῖν: beantworten. Βάπτισμα ist der ganze Beruf des Täufers, AG. 19, 4. Ἐξ οὐρανοῦ — ἐξ ἀνθρώπων wie AG. 5, 38 f. ἐκ θεοῦ — ἐξ ἀνθρ. Aber ἐξ ἀνθρώπων bedeutet nicht nur: von anderen Menschen, sondern: von Menschen überhaupt, menschlicher Art — den Täufer mit eingeschlossen. Ebenso 19, 12.

Διελογίζοντο παρ' ἑαυτοῖς (16, 7 ἐν ἑ.) wohl: bei sich,

in Gedanken. Das eigentliche Rathschlagen würde störend in die Scene eintreten. Vielmehr wird es mit vieler Wahrheit so dargestellt, als wären sie Alle auf dasselbe bei sich verfallen. „Sagen wir: vom Himmel, so wird er sagen — sagen wir: von Menschen, φοβ. τ. ὄχλον.“ Dieses φοβούμεθα τ. ὄχλον ist kein rechter Nachsatz. Es braucht keine Aposiopesis mit Fritzsche angenommen zu werden, sondern entweder steht φοβούμεθα für φοβεῖσθαι δεῖ, oder abgebrochen: so steht es schlecht mit uns, denn wir fürchten das Volk. Ὅτι ὡς προφήτην u. s. w. 14, 5; und ganz dieses φοβεῖσθαι τ. ὄχλους, ἐπειδὴ ὡς u. s. w. V. 46. — V. 27. Οὐκ οἴδαμεν — eine zu unerwartete Antwort dieser Meister des Volks. Sie wollten ohne Zweifel mit ihr die eigene Erklärung Jesu erkunden. Aber mit der Antwort οὐ λέγω ὑμῖν — deutet Jesus an, dass sie wohl wüssten, aber nicht sagen wollten. „Auch ich sage nicht.“ Καὶ αὐτός, auch ablehnend —: sie aus Scheu, er, weil er nichts Unnützes thun mag.

V. 28—32, bei Matthäus allein. Der Unglaube der jüdischen Obern, bei allem Wissen um das, was geglaubt werden müsse, und allem Scheinen vor Gott. — Der Mann und Vater in der Parabel ist Gott selbst. Wieder das Bild des Weinbergs, 20, 1 ff., für die göttliche Sache. Die Söhne sind die beiden Elemente des Judenthums: die geistlichen Obern, welche sich für das ächte Judenthum achteten, und das Volk, insgesammt von jenen verachtet, vornehmlich aber in einzelnen Theilen. Anders, von Juden und Heiden, wohl Luk. 15. Der Widerspruch des Volks gegen den Vater, Gott, in welchem es in der Parabel dargestellt wird, bedeutet entweder nur, dass es so vorgestellt wurde von den Obern, oder dass es das Volk in der Form der öffentlichen Religion nicht so genau nahm.

Im gewöhnlichen Texte: „trat zu dem Einen und sprach: gehe, arbeite heute u. s. w. Dieser: ich will nicht; dann

aber reute es ihn und er ging." — V. 30. „Dann zum Andern." *Δευτέρῳ* rec., auch Lachmann, Schulz, Fritzsche; Griesbach und Scholz *ἑτέρῳ*. *Ἐγώ, κύριε* — ganz in der Sprache der Ergebenheit, Bereitschaft. — V. 31. „Wer nun von Beiden" u. s. w. Die Frage konnte müssig scheinen, doch sie ist aufzulösen in: *ἦν ὁ ποιήσας*. Die strengen Juden nannten sich schlechthin Thäter des göttlichen Willens. „Wer von Beiden war dem Vater eigentlich ergeben?" Und natürlich darauf: *ὁ πρῶτος*. Aber es war in der Stelle V. 29—31 schon zur Zeit des Hieronymus eine merkwürdige Verschiedenheit der Lesart. Nicht nur stellen viele, auch bedeutende, handschriftliche Zeugen die Erzählung um: V. 29 *ἐγώ, κύριε· καὶ οὐκ ἀπῆλθεν* — V. 30 *οὐ θέλω· ὕστερον δὲ μεταμ. ἀπῆλθεν* u. s. w., und lesen statt *ὁ πρῶτος* V. 31 *ὁ ἔσχατος* oder *ὁ ὕστατος* oder *ὁ ὕστερος*, sondern einige, auch bedeutende, lassen jene Anordnung stehen und geben doch V. 31 *ὁ ὕστερος* oder *ὁ ἔσχατος*. Diesen folgen Paulus und Lachmann. Aber es ist dann nicht denkbar, dass die Juden so gegen Vernunft und Wahrheit gesprochen haben würden, dass sie den für den Rechten erklärt hätten, welcher nicht gegangen wäre — sondern *ἔσχατος* oder *ὕστερος* müssten bedeuten: welcher zuletzt ging. Vielleicht ist dann *ὕστερον* zu lesen wie V. 32. Indessen hat das *ἔσχατος* oder *ὕστερος* V. 31 gewiss ursprünglich nur in jener anderen Anordnung der Stelle gestanden, in welcher der Gute zuletzt erwähnt wurde.

Ἀμὴν u. s. w. bis V. 44: die Anwendung der Parabel erst von der Seite der äusserlich Verwerflichen, welche gläubig gewesen, dann in einer neuen Parabel von ihrer, der Ungläubigen, Seite.

Τελῶναι 10, 17. *Πόρναι* (wie *πορνεία* von Unheiligkeit) von Unheiligen; aber, wie vorher: dafür geachtet, oder äusserlich, als Ungesetzliche, von solcher Art.

„Gehen euch voran in das Himmelreich.“ Ohne dass in diesem *προάγειν* liegen sollte, dass sie doch später hereingehen würden. Gottesreich nicht von Glückseligkeit, sondern von der Gemeinschaft, der Sache Christi gesagt. — V. 32 giebt den Grund davon: Glauben des Volks an den Täufer. So die Antwort auf die Frage V. 24. *Ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης*: auf dem Wege göttlicher Bestimmung. *Δικαιοσ.* 3, 15. Oder: auf rechtem Wege, d. i. als rechter Lehrer oder Lehrer der Wahrheit. Auch *ὁδὸς δικαιοσύνης* 2 Petr. 2, 21. „Ihr nicht — aber die Schlechten, Unheiligen.“ *Ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐ* — dieses war in der Parabel nicht ausgeführt worden, es lag aber im *οὐκ ἀπῆλθε* V. 30. Beharrlich im Unglauben, wie jene Andern es nicht in ihrer Sünde gewesen waren. *Ἰδόντες*: jenen Glauben sehend. Diesen Glauben der Volksmasse, der *τελῶναι καὶ πόρναι*, lässt Jesus blos an dem Täufer Statt haben. Ihm selbst war diese nicht so nahe gekommen.

Aber V. 33—44 stellt nun den Unglauben der Juden an sich und seinen Erfolgen dar, in einer neuen Parabel. Sie findet sich bei allen drei Evangelisten (Mark. 12, 1—12. Luk. 20, 9—19), aber sehr verschieden ausgeführt, meist charakteristisch.

V. 33. *Οἰκοδεσπότης* und *ἀμπελών* wie 20, 1. „Pflanzte, zog einen Zaun oder eine Mauer (*φραγμός*) darum, grub eine Kelter.“ *Ληνός* hier *lacus turcularis*, Trog unter der Kelter. Markus hat genauer *ὑπολήνιον*. „Baute eine Warte darin.“ Die einzelnen Bilder sind nicht (so die griech. Väter) festzuhalten. Jes. 5, 1 f. finden sich dieselben und noch mehr. Nur die Sorgfalt, die Bemühung um dieses Volk soll mit ihnen dargestellt werden. *Ἐκδίδοσθαι*: *locare, collocare*, verdingen — altgriechischer Gebrauch, hier bei allen Dreien. *Γεωργοί* (verschieden von *ἐργάται* Kap. 20) sind Pachter oder Verwalter. Die Früchte im Folgenden sind entweder ein

Theil des Ertrags oder die sämmtlichen, ihm von den Verwaltern abzuliefernden, Früchte. Jene γεωργοί sind die ἄρχοντες, die geistlichen Volksobern — beauftragt, in der göttlichen Anstalt zu arbeiten, Gott Früchte zu schaffen. Ἀποδημεῖν — das Bild der Abreise anders in der Parabel 25, 14, wo es von Christus steht, wie er von den Seinen scheide. Hier ist es nicht müssig (*ornatus causa;* Kühnoel), sondern bedeutet das einstweilige Aufhören der unmittelbaren göttlichen Offenbarungen, nachdem das Volk seine Verfassung erhalten. Gott überliess das Volk nun diesen Obern.

V. 34. Zeit der Früchte — in diesem Bilde werden einzelne Zeiten dargestellt, in denen Gott zu dem Volke gesendet habe und nach den Früchten gefragt, welche es getragen —: geistige Epochen im israelitisch-jüdischen Volke. Diener sind prophetische Männer. — V. 35. Behandlung der Diener Gottes. Vgl. 23, 37 u. Hebr. 11, 36 f. Λαβόντες: ergriffen sie — dem δεξάμενοι entgegengesetzt. „Schlugen, tödteten, steinigten ihn.“ Λιθοβολεῖν bezeichnet mehr als ἀποκτείνειν, denn es steht vom langsamen, grausamen Tod.

V. 36. „Andere, Mehre.“ Hier sind wohl die neusten Zeiten vor Christus gemeint. Zwar wissen wir nicht von mehren Personen, welche zu den Juden gesendet. Sie sind daher wohl nur eine Personification für grössere Ansprache, Erregung, Verlangen, das in der Zeit gelegen, für Gott Etwas zu sein. Zu ihnen gehört Johannes der Täufer ohne Zweifel.

V. 37. „Seinen Sohn.“ Hier erscheint Jesus in den Parabeln zuerst so (vgl. 22, 2) — als Miteigenthümer, Stellvertreter. Ἐντρέπεσθαι auch bei allen Dreien (Hebr. 12, 9) = *vereri*, scheu an sich halten. — V. 38. Ἐν ἑαυτοῖς = unter sich. „Lasst uns ihn tödten und sein Erbe behalten.“ Κληρονομία αὐτοῦ: seine geistige Macht im Volke. Sinn:

Diese Macht werde ihnen unbestritten sein, wenn Jesus und seine geistige Bewegung hinweggenommen sein werde. — V. 39. „Herauswerfend aus dem Weinberge tödteten sie ihn.“ Ἐξέβαλον vor ἀπέκτειναν bei Matthäus und Lukas. In der lateinischen Kirche ist ἐξέβαλον bisweilen nachgesetzt worden, wie es bei Markus steht. Das Wort ist gewiss nicht ohne Sinn für die Sache gebraucht: im Bilde scheint es müssig zu sein. Aber es bedeutet wahrscheinlich nicht den Kreuzestod ausserhalb der Stadt (Paulus: denn der Weinberg ist das Volk, nicht Jerusalem), sondern die Uebergabe an die Heiden vor dem Tode. Vgl. 20, 19.

V. 40. Kommen — das altprophetische Bild von Gottes eigenem Kommen, im Strafgerichte. — V. 41. „Die Schlimmen schlimm verderben (κακοὺς κακῶς klassische Formel), den Weinberg an Andere geben, welche die Früchte zur rechten Zeit bezahlen.“ Freiwillig also, ohne dass an sie gesendet zu werden brauchte. Es ist das Bild eines in sich selbst begründeten, frommen Volkslebens. — Bei Markus und Lukas wird diese Verkündigung des Geschicks der Verwalter nicht den Juden beigelegt, sondern Jesu selbst. Die Juden sagen darauf: μὴ γένοιτο. Bei jenen also verstehen die Juden den Sinn der Parabel, wenn sie denselben auch wohl nicht gerade mit der Person Jesu in Verbindung setzen. Bei Matthäus verstehen sie den Sinn der Parabel entweder gar nicht (so David 2 Sam. 12, 5 f.), oder sie beziehen die Parabel auf etwas Anderes (vielleicht die γεωργοί auf fremde Herrscher), oder auch sie nehmen nur den Schein an nicht zu verstehen.

V. 42—44. Drängende Rede. „Jetzt und in ihm ist die Zeit für die Juden gekommen. Sie verlieren das göttliche Reich — sie gehen zu Grunde.“ Es ist der Sinn vom Schlusse der Parabel (V. 41) nur an sie ausgesprochen.

Wieder das οὐδέποτε ἀνέγνωτε wie V. 16. „Stein —

Bauleute verwarfen — zum Eckstein — Durch den Herrn ist dieser (Eckstein) geworden, und uns dünkt er wunderbar.“ Ps. 118, 22 f. ganz nach den Alex. *Αὕτη* — *θαυμαστή* (im Original steht das Neutrum) wird auf *κεφαλὴ γωνίας* bezogen. Auch 1 Petr. 2, 7 ist die Stelle citirt und AG. 4, 11 u. Eph. 2, 20 wird darauf angespielt. Schon aus dieser beständigen Anwendung der Stelle erhellt, dass Christus unter diesem Stein gemeint sei; aber auch sonst war eine andere Beziehung kaum denkbar. Fritzsche bezieht den Stein auf die Heiden. Im Original ist es der Dichter selbst: etwa David, von Saul verworfen. *Κεφαλὴ γωνίας* — Eph. a. O. *ἀκρογωνιαῖος*. Eck- und Grundstein — auch im N. T. scheinbar abwechselnde Bilder. Christus der Grund 1 Kor. 3, 11. Aber Grund bedeutet in der neutestam. Sprache niemals das Vornehmste, Wichtigste, sondern das, womit der Anfang gemacht wird. Das Zusammenhaltende, Wichtigste ist der Eckstein. *Ἐστι θαυμαστή* wohl nicht im guten Sinne: man wird diesen Stein bewundern, sondern noch zum Verwerfen zu ziehen: man wundert sich darüber, dass er dieses geworden. — V. 43. „Genommen von euch das Reich Gottes, und gegeben einem Volke, welches seine (des Reichs) Früchte bringt.“ Vorher (V. 34 ff.): Früchte Gottes — hier: Früchte des Reichs. In demselben Sinne: in ihm geforderte Früchte. *Ἐθνός* ist ohne Zweifel vom Heidenthume gesagt — nach 5 Mos. 32, 21; vgl. AG. 13, 46 u. Röm. 10, 19. Blos die Juden in der *διασπορά* sind es nicht (Joh. 7, 35); dieses wäre ein zu beschränkter Begriff. Aber die Verachteten im Volke (V. 31 f.) sind dabei nicht ausgeschlossen: sie gehörten ja bei den Juden zu den Heiden. — V. 44 ist oft weggelassen worden. Lachmann bezeichnet ihn als zweifelhaft. Vielleicht fand man Anstoss, weil ein anderes Bild vom Stein in ihm ist. Markus hat den Vers nicht, aber Lukas: doch diese Reden differiren sehr bei den Dreien.

V. 43 hat ausser Matthäus Keiner. Aehnlich Petrus im 1. Br. 2, 8 nach der Stelle vom Eckstein. Dem Sinne nach ist der Vers aus Jes. 8, 14 f. (Gott sollen sie sich nicht werden lassen zum Stein des Anstosses und zum Felsstück). „Wer auf ihn fällt (an ihn sich stossend — also ausser dem Bilde: wer zum Ungläubigen an ihm wird — Röm. 9, 32), der wird zerschmettert werden (συνθλᾶσθαι); auf wen der Stein fällt, den wird er zermalmen.“ Wem er die Strafe für seine Sünde giebt.

V. 45. Ἀκούσαντες — vorher nicht (V. 41). Also: nachdem sie alle Reden gehört hatten — die V. 28 ff. u. 33. ff. Ἔγνωσαν: begriffen sie. Zu V. 46 vgl. V. 26 vom Täufer. Ζητεῖν blos: wünschen. Κρατεῖν: öffentlich gefangen nehmen.

Kap. 22 folgt V. 1—14 eine neue Parabel; vgl. Luk. 14, 16—24. Sie stellt zwar auch den Unglauben an seine Sache dar, aber 1. mehr in Beziehung auf das Volk als auf die Obern, 2. mehr als Vernachlässigung denn als Unglaube, Widerspruch — und zwar als Vernachlässigung aus weltlichem Leben, weltlichem Sinne. Vgl. 13, 22. Die Parabel hatte ihren nächsten Sinn in Zeit und Verhältnissen: aber dasselbe wiederholt sich ja bei allen geistigen Angelegenheiten, wenn sie der Welt näher gebracht werden.

Der Anfang Ὡμοιώθη — ἀνθρώπῳ wie 18, 23. Γάμοι kann Festmal überhaupt bedeuten, dann (Paulus, Kühnoel) Huldigungs- oder Thronbesteigungsfest (Luk. 12, 36. 14, 8). Doch in den Parabeln hat das Wort wohl seine gewöhnliche Bedeutung, von dem Bilde des Bräutigams für den Messias. Vgl. 9, 15. Wie bei den Propheten Gott sich zur Ehe verbindet mit dem Volke, so in der späteren messianischen Sprache der Messias. So das Hochzeitsmahl Christi Apok. 19, 7—9. Paulus führt das Bild geistig aus Eph. 5, 23 ff. Hier also ist gemeint die grosse Zeit der Stif-

tung der christlichen Sache. Der Sohn erscheint jetzt öfter in den Parabeln. Vgl. 21, 37.

V. 3 f. Δούλους — ἄλλους δούλους, wie bei 21, 36, ohne dass man zu fragen hätte, welche Personen diese gewesen. Es sind gemeint die wiederholten Aufforderungen an die Juden zur christlichen Sache. Κεκλημένοι: früher schon Geladene —: die Juden mit ihren Ansprüchen an die göttliche Anstalt. Πάλιν zu ἄλλους oder zu ἀπέστειλε. Jetzt ist Alles schon bereit; es wird damit die Zeit der eigentlichen Stiftung bezeichnet, wo Alles für die Theilnahme bereit. Ἡτοίμασα — Andd. ἡτοίμασται, dem Folgenden gemäss; aber im Folgenden werden Dinge aufgeführt, welche nicht für den Herrn, sondern für die Diener gehörten. — Die Ausführung hiervon soll den Geladenen die Fülle des Festes vorhalten. Σιτιστά (σῖτος, σῖτα, σιτίζω), *saginata*, sind andere kleine Thiere.

V. 5. Ἀμελήσαντες dieses, die Festlichkeit nicht erwägend oder auf die Ladung nicht achtend. „Acker-Handelsgeschäft.“ Ἡ ἐμπορία (rec. εἰς τήν, neuere Krit. ἐπὶ τήν): *mercatura*, in die Fremde hinaus thätig (entg. ἀγρός). Vielleicht soll dieses Wort auf die äusserliche Messiaserwartung hindeuten, welche die Juden von Christus zurückhielt.

V. 6 f. nicht bei Lukas, aber Aehnliches 19, 12 f. 27. Und hier hat Matthäus sicher zwei Parabelbilder mit einander vermischt: in dem einen sind die Geladenen Einheimische, gewöhnliche Menschen, im andern Fremde, auch Könige. Diesen ist das Betragen V. 6 und die Strafe V. 7 angemessen. Aber es sind unter diesen V. 6 die Vorsteher des Volks gemeint; vgl. 21, 35. „Seine Heere, vernichtete die Mörder, zündete ihre Stadt an.“ Verderben über das Judenthum und Jerusalem. Es findet sich grosse Verschiedenheit der Schreibart V. 7, die aber nichts zur Bedeutung austrägt. Wahrscheinlich wurde V. 6 f. oft weggelassen. Besonders oft wurde ἐκεῖνος bei βασιλεύς gelesen, das auch ursprünglich

zu sein scheint, da ebenfalls jene als Könige beschrieben werden.

V. 8—10. Ausgeschlossen sollen die Geladenen sein, welche verschmäht hatten, und Verachtete und Arme an ihre Stelle geladen werden. Aehnlich wurden unter ἔθνος, unter dem Heidenthum, 21, 43 auch die im Volke Verachteten gemeint.

Οὐκ — ἄξιοι: unwürdig, eben als Verschmähende. Dasselbe von den Juden AG. 13, 46. — V. 9. *Διέξοδοι τῶν ὁδῶν*, ob *bivia*, *compita*, oder freie Plätze, Ausläufe der Wege, Scheiden der Wege: in jedem Falle sind sie als Stäten von Bettlern und Müssiggängern erwähnt. Vielleicht ist dabei an *ὁδὸς ἐθνῶν* gedacht 10, 5. „Ladet ein, wen ihr immer findet.“ — V. 10. *Πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς* im Bilde: ohne zu untersuchen, was sie hier trieben; für den Sinn aber: was Etwas bedeuten konnte, äusserlich, sittlich, und was Nichts. *Γάμος* (—*οι* 25, 10): Raum der Feier. Auch Paulus, Röm. 11, stellt die Aufnahme der Heiden in das göttliche Reich vom Anfang herein als ein ungemessenes Zuströmen dar, in dem sich erst allmälig das Gute und Würdige absondern und feststellen werde. Es ist hierbei die Aussicht sehr weit über die damalige Gegenwart hinaus, über die Geschichte der Welt hin, genommen worden.

Der letzte Theil der Parabel, V. 11—14, nicht mit bei Lukas. Vielleicht hat auch dieser Theil ursprünglich einer anderen Rede Jesu angehört. Aber Matthäus wollte in den drei Elementen, welche er verband, alle Menschenarten, welche zum göttlichen Reiche treten würden, und das Verfahren mit ihnen darstellen. Der Sinn derselbe wie 13, 24 ff. und 47 ff.: Für die, einstweilen insgesammt, ungewählt Zugelassenen werde eine Zeit der Sonderung, Ausscheidung kommen.

V. 11. *Ἔνδυμα γάμου* kann entweder von einem Gewand

verstanden werden, welches die Geladenen sich selbst zu verschaffen hatten *(toga triclinaris)*, oder, wie nach morgenländischer Sitte, vom Gewand, welches jedem Geladenen verehrt wurde. Vgl. ἱμάτια λευκά Apok. 3, 18 — 2 Kön. 10, 22 (nicht so an den Stellen, wo nur von Kleidern als Ehrengeschenken die Rede ist). Das Zweite legt noch einen bedeutenden Zug mehr in die Scene. Es ist ein Nicht geladener, welcher sich herzugedrängt hat. Noch mehr deutet Olshausen aus: es würden solche bezeichnet, welche ihre eigene Gerechtigkeit der von Gott geschenkten vorzogen. Doch ist das Erste wegen des Schlusssatzes V. 14 sicher das Richtige: Alle diese sind geladen. — V. 12. Φιμοῦσθαι: völlig, und aus Mangel an Entscheidungsgründen, verstummen. — Das Urtheil des Königs V. 13 geht auch über den nächsten Sinn der Parabel hinaus; es steigert im Bilde, um in dem, was die Parabel bedeuten sollte, die Entschiedenheit und Strenge auszusprechen. Πόδας καὶ χεῖρας — schwerste Fesseln. Ἄρατε αὐτόν ist kritisch zweifelhaft; Lachmann lässt die Worte weg. Ueberhaupt ist hier grosse Verschiedenheit der Schreibart. Ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον 8, 12: aus dem Festsaale heraus. Ueber ἐκεῖ u. s. w. siehe zu 8, 12. Keine sonstige Strafe wird erwähnt, nur eben Verstossung, Ausscheidung. Das Bild der γέεννα scheint mehr nur auf die Juden angewendet zu werden. Uebrigens gehört das ἐκεῖ ἔσται u. s. w. wohl nicht mehr der Rede des Königs, sondern schon Jesu an. Geschlossen wird mit πολλοὶ u. s. w. Hierüber s. z. 20, 16. Also auch: bei den Nachberufenen werde strenge Auswahl nach Würdigkeit Statt haben.

V. 15—22: Mark. 12, 13—17 u. Luk. 20, 20—26. Die Absicht der Frage ging auf eine politische Verdächtigung. Die Pharisäer haben also den Plan verändert. Anders 21, 46. Seine Gefangennehmung soll durch die Römer

geschehen, diesen demnach unmittelbar die Sache zugeschoben werden.

V. 15. *Παγιδεύειν* hier allein bei Matthäus. Das Wort findet sich blos bei spätern Schriftstellern. *Λόγος* 21, 24. *Captiose interrogare.* Doch hier von gefährlichen Fragen, nicht blos verlegen machenden gesagt. — V. 16. Ihre Jünger, wie eingeübt auf solche Fragen. Die Herodianer werden ausser dieser Stelle auch Mark. 3, 6 und 12, 13 erwähnt. Wahrscheinlich ist es, dass bei dems. 8, 15 auch *ζύμη Ἡρώδου* (wo Matth. *ζ. τ. Σαδδουκαίων* hat) dafür gesagt werde. Die alte Kirche hielt sie für eine religiöse Sekte, welche den Herodes für den Messias gehalten habe. Aber unter den Herodianern oder den Herodes-Anhängern hat es wohl wenig Messiasglauben gegeben. Vielmehr war es gewiss eine politische Partei, welche die heidnische, römische, Oberherrschaft guthiess, von welcher doch auch die Familie des Herodes ihre Macht erhalten hatte — wenngleich idumäisch, also der Religion nach israelitisch. Und wohl bestand jene Partei nicht blos (Fritzsche) aus Hofleuten und Dienern des Herodes (dieser war eben am Fest in Jerusalem: Luk. 23, 7). *Οἱ τὰ Ἡρώδου φρονοῦντες* bei Josephus 14. 15, 10 sind gewiss dieselben. Die Pharisäer aber (sich an 5 Mos. 17, 15 haltend) zeichneten sich aus durch Hass gegen die Römer und gegen die Herodianer; so beschreibt sie Joseph. 18. 1, 6 u. 3, 4 und *de bell. jud.* 2. 8, 1. Hier also treten die feindlichen Parteien auf im Bunde gegen Jesus. — *Λέγοντες* (Lachmann *λέγοντας*) hebraisirend wie *πέμψας εἶπε* 11, 3. Die Rede ist künstlich gestellt. Der zweite Satz giebt zweimal den Grund des ersten an. „Wahrhaft, weil du dich an Gottes Wort hältst — unbekümmert, weil du nicht nach Menschengunst oder —hass fragst.“ *Ἀληθής* Joh. 3, 33. *Ὁδὸς θεοῦ*: Gotteslehre, oder Weg, Leben, welches die Menschen nach Gottes Vorschrift

gehen sollen. *Οὐδενός* ist wohl Neutrum; sonst käme etwas Tautologisches herein. *Πρόσωπον*: Aeusserlichkeit des Menschen, hier Glanz, Macht. *Βλέπειν εἰς πρ.* (auch b. Mark.) = *λαμβάνειν πρ.* (Luk. hier, vgl. Gal. 2, 6) und *προσωποληπτεῖν* Jak. 2, 9. Es sind unter den Menschen die Römer und ihre Freunde gemeint. — V. 17 wird die Frage wieder mit *ἔξεστι* eingeführt; vgl. 12, 2 u. 19, 3. *Κῆνσος* 17, 25. Die politisch gefährliche Frage wird als Schulfrage aufgestellt, wie dieses in der Kirche auch oft geschehen (wie bei'm Verhältniss zwischen Kirche und Staat). Unter den Juden fand dieses wohl gewöhnlich Statt.

V. 18. *Πονηρία* bezieht sich auf die Frage jener und auf die ehrende, zutrauliche Anrede. Auf jene (d. Frage) geht *πειράζετε*, auf diese (d. Anrede) *ὑποκριταί*. *Πειράζειν* = versuchen (nicht: prüfen), zum Fehlen, in Gefahr bringen. Uebrigens mögen die Versucher nicht nach beiden Seiten gedacht haben: dass Jesus entweder die Römer oder das Volk (dessen Gunst er besass: 21, 46) verletzen müsse; vielmehr erwarteten sie wohl die Erklärung Jesu gegen die Römer. — V. 19. „Zeigt mir die Münze des Census" — einen Denar. Dieser wurde bei'm Census gebraucht, wie der Schekel für den Tempel (21, 12). — V. 20. „Bild und Auf(Um)schrift." — V. 21. *Ἀποδιδόναι* (Röm. 13, 7): *debitum reddere*. *Τὰ Καίσαρος* — *τοῦ θεοῦ* nicht = was ihnen angehört, sondern = für sie gehört, ihnen gegeben werden soll. Keines von beiden, *τὰ τοῦ θεοῦ* und *τὰ Καίσαρος*, ist auf den vorliegenden Gegenstand, die Münze, zu beschränken. *Τὰ τοῦ θεοῦ* bedeutete dann die Tempelsteuer (17, 24 — Paulus) oder gar die Tempelmünze (Michaelis). Vielmehr: Was man Gott schuldig ist — was dem Cäsar (dieses ausgeführt Röm. 13, 7). — Die Hinweisung auf die Münze mit diesem Gepräge kann nicht ohne Bedeutung sein. Das Vorzeigen derselben freilich soll nur den Spruch le-

bendiger machen. Im Gebrauche der Censusmünze oder überhaupt im Gebrauche der römischen Münze lag nämlich die Anerkenntniss der römischen Obrigkeit. Also (dieses zum Sinne des Ausspruchs): 1. erklärt sich Christus nicht über die Rechtmässigkeit der römischen Macht in Judäa, sondern er weist die Juden darauf hin, dass diese für sie bestehe, anerkannt werde. 2. Das beigesetzte θεῷ τὰ τοῦ θεοῦ soll zunächst aussprechen, dass Beides neben einander sei, Pflicht gegen die fremde Herrschaft und Pflicht gegen Gott (Judas Galiläus Joseph. 18, 1. *de bell. jud.* 2, 8. AG. 5, 37; nach d. zw. St.: den Römern nicht zu gehorchen μετὰ τὸν θεόν). 3. Das Andere wird durch diesen Beisatz eingeschränkt, gemäss dem AG. 5, 29. In welcher Weise diese Einschränkung Statt haben solle, dieses war bei einem kurzen Sittenspruche nicht auszusprechen: auch konnte dieses den versuchenden Fragern überlassen bleiben. — In der alten Kirche (Tertullian *c. Marc.* 4, 38 und Gregor v. Nazianz — vgl. Neander *Antignostikus* 357) war eine eigenthümliche Erklärung von V. 20 f. üblich, welche nur zu künstlich ist: Widmet Gott das, was sein Bild und seine Schrift trägt, = den Geist. — V. 22. Ἐθαύμασαν: er sagte Wahres, ohne Gelegenheit zur Anklage zu geben.

V. 23—33: Versuchung der Sadducäer, ohne politische Gefahr. Demgemäss folgt dann auch V. 34 eine nur schulmässige Versuchung der Pharisäer. Die Frage der Sadducäer ist dogmatisch, die der Pharisäer moralisch.

Für λέγοντες hat der textus rec. οἱ λέγοντες. Die neuere Kritik lässt οἱ weg. Aber auch ohne dieses οἱ muss die Bedeutung sein: „Sadducäer, welche sagen" — nicht als wenn Matthäus nur Einigen von ihnen diese Meinung beigelegt hätte. Ἀνάστασις ist im weiteren Sinne zu verstehen — auch AG. 23, 8. Josephus *de bell. jud.* 2. 8, 14 ψυχῆς διαμονὴν καὶ τὰς καθ' Ἅιδου τιμωρίας καὶ τιμάς. Ursprünglich wa-

ren die Sadducäer strenge Mosaisten, alle religiös sittlichen Beisätze zum Gesetz verwerfend. Vielleicht war die Frage und der Fall, welchen sie vorlegen, etwas Gewöhnliches unter den Sadducäern, gegen die Annahme einer Fortdauer, wie sie gedacht wurde: persönlich und unter denselben Verhältnissen, wie sie auf Erden bestanden hätten. Aber der Sinn war eigentlich der, das mosaische Gesetz als im Widerspruche mit jenem Glauben darzustellen.

V. 24. „Moses hat gesprochen:" 5 Mos. 25, 5—10 dem allgemeinen Sinne nach. „Stirbt Einer kinderlos, so soll sein Bruder sein Weib nehmen." Ἐπιγαμβρεύειν LXX Gen. 38, 8: als Schwager, *levir*, γαμβρός, sie nehmen. Es wird die Pflichtehe, Leviratsehe gemeint. Σπέρμα ἀνιστάναι (Orig. u. alex. Uebers. ὄνομα ἀν.): Nachkommenschaft seines Namens schaffen. — V. 25. Der Fall ist ohne Zweifel erdacht. Dahin deutet die Zahl sieben schon. „Der Erste starb — kinderlos — liess sein Weib seinem Bruder." Ἀφιέναι bei Erbschaften gewöhnlich: gesetzlich lassen. — V. 26. „Sofort" ἕως τῶν ἑπτά „bis dass sie Alle gestorben waren." — V. 27. „Zuletzt das Weib." — V. 28. Ἐν τῇ ἀναστάσει: das Wort hier wohl nicht vom Act, sondern vom Zustande: im zukünftigen Leben. Τίνος ἔσται — πάντες εἶχον. Jenes ist stärker, bedeutet etwas Bleibenderes. Ἔχειν wie Joh. 4, 17 f.

In der Antwort Jesu wird zuerst der rohe Begriff des zukünftigen Lebens bestritten, in welchem die Frage beruhte (V. 29 f.), dann aber (V. 31 f.) die Absicht, mit welcher diese vorgelegt worden war: die Unsterblichkeit als etwas Un- ja Gegen-Mosaisches darzustellen. — Zusammengenommen giebt die Antwort ein einfaches, edles Bekenntniss der wahren Idee.

Πλανᾶσθαι nicht blos irren, denn dieses wird im μὴ εἰδότες u. s. w. ausgedrückt, welches den Grund des πλα-

νᾶσθε enthält — sondern (wie 1 Kor. 15, 33 u. Gal. 6, 7): leichtsinnig, frevelnd sprechen, sich betragen. „Weil ihr die Schrift nicht versteht und Gottes Macht nicht kennt.“ *Εἰδέναι* hat diese zwiefache Bedeutung. *Τὰς γραφὰς* nicht auf einzelne Schriftstellen zu beziehen, sondern auf den Sinn der Schrift d. i. der göttlichen Offenbarung. Denn von dem rein Geistigen des zukünftigen Lebens (aber hierauf geht doch dieser Theil der Antwort) würde im A. T. auch seinem Sinne nach keine Belehrung nachzuweisen sein; wohl aber lag jenes in der göttlichen Offenbarung überhaupt d. i. in der Idee der Gottheit wie sie sich den Menschen mittheilt. *Δύναμις θεοῦ*: was Gott zu wirken vermöge, oder auch: wie er zu wirken pflege, das Irdische verklärend. Ebenso 1 Kor. 15, 34 *ἀγνωσία θεοῦ* bei den Läugnern der Auferstehung. Im *τ. γραφὰς* — *δύν. θεοῦ* liegt eigentlich die Unterscheidung von positiver und natürlicher Erkenntniss. — V. 30. *Ἐν τῇ ἀναστάσει* (das Wort ist aus der Frage V. 28 wiederholt): im Zustande der Unsterblichkeit. „Jenseits wird man weder in Ehe treten (*γαμεῖν*) noch gegeben werden (*ἐκγαμίζεσθαι*, *nuptum dari*), sondern die Menschen werden sein wie Gottes Engel im Himmel.“ Alles im Präsens: nothwendig wird es so sein. Wenn *τοῦ θεοῦ* ächt ist, so muss *ἐν οὐρανῷ* zum *εἰσι* gezogen werden (im himmlischen, übersinnlichen Zustande). Aber jene Worte sind zweifelhaft (Lachmann hat sie gestrichen): dann bedeutet *ἐν οὐρανῷ*, zu *ἄγγελοι* gehörig, Himmelsengel. Paulus führt diesen übersinnlichen Zustand weiter aus 1 Kor. 15, 42 ff., und fast scheint es, als habe er die Rede Jesu im Sinne gehabt. Alles dieses führt weit ab von der jüdischen Auferstehungslehre. — V. 31. *Περὶ τῆς ἀναστάσεως*, dass sie überhaupt Statt finde. *Οὐκ ἀνέγνωτε* wie sonst *οὐδέποτε* 21, 16. 42. „Was euch von Gott gesagt worden ist.“ Das *ὑμῖν* ist hier mit Bedeutung gesagt: Jesus spricht zu Solchen, welche nur

das Gesetz hören wollten. „Ich bin der Gott der Altväter“ 2 Mos. 3, 6. 15. „Gott (ohne Partikel wird der Satz eingeführt, wie ein Grundsatz) ist kein Gott der Todten, sondern der Lebenden.“ Gewöhnlich werden die Worte als eine Erklärung jenes Namens genommen. In diesem liege, dass sie fortwährend bei ihm seien d. h. (wie man nun jenen Namen verstand) entweder: sie von ihm geliebt, oder: er von ihnen verehrt. Anders Süsskind *Beitrag z. Erklär. d. Stelle Matth.* 22, 23 ff. in *Ullmann's* u. *Umbr. Theol. Studd. u. Krit.* 1830. 3, 664 ff. Der Name bedeute, dass Gott ihnen Verheissungen gethan habe, welche er denn den noch Lebenden zu gewähren habe. Doch diese Erklärungen des Namens würden alle gegen den ursprünglichen Sinn desselben sein, den: welcher Gott der Altväter war, solange sie lebten. Aber es ist das Argument Jesu nicht als Erklärung, sondern als Folgerung aufzufassen. Gerade so Hebr. 11, 16 (— vielleicht eine Hindeutung auf diese Rede Jesu —): *θεὸς αὐτῶν· ἡτοίμασε γὰρ αὐτοῖς πόλιν.* „Er ist ihnen günstig gewesen, daher können sie nicht für immer gestorben sein.“ Gott will Lebende, nicht Todte. Das Argument ist wahrscheinlich Jesu eigenthümlich gewesen. Bei ganz späten Juden (Manasse ben Israel *de resurrectione)* erst findet sich etwas Aehnliches; ohne Zweifel war dieses zu ihnen erst von den Christen herüber gekommen. 4 Makk. (= Josephus *de Maccabaeis*) 16, 25: *ζῶσι τῷ θεῷ ὥσπερ Ἀβραὰμ καὶ οἱ πατριάρχαι* — ist ein freier Gedanke, kein Argument. — Wenn das Argument etwas künstlich erscheint, so muss man erwägen, dass es absichtlich aus dem Pentateuch genommen wird, weil er die sadducäische Hauptschrift war und sie in ihm das Gegentheil V. 24 ff. finden wollten. Andere Stellen des A. T. hätten den Gedanken wohl klarer gegeben. Es ist zu bemerken, dass Christus aus jener Stelle nicht nur Unsterblichkeit, sondern sogar ihren

rechten, höheren Begriff, Sein bei Gott, zu nehmen gewusst hat.

V. 33. Ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τ. διδαχῇ wie 6, 28 f. Διδαχή: Lehrart — über die Form der heiligen Schrift hinaus zum Geiste derselben.

V. 34—40. Markus 12, 28—34 giebt diese Erzählung ausführlicher, kurz Luk. 10, 25 ff. und daran knüpfend die Parabel vom Samariter. Bei Matthäus fragt ein Pharisäer, der zugleich ein Schriftkundiger war — bei Markus ein γραμματεύς — bei Lukas ein νομικός. An dieser Namensverschiedenheit liegt Nichts: aber die Erzählung des Markus scheint wirklich einen andern Gang zu nehmen als die der Andern. Der Mann ist dort aufrichtig, hier ist er lauernd, versuchend. Sind vielleicht verschiedene Begebenheiten gemeint? Aber Markus stellt die seine an dieselbe Stelle mit Matthäus und Lukas. Νομικός, ausser bei Matthäus hier noch Tit. 3, 13 angewendet, kommt nur bei Lukas öfters vor. Es ist wohl nicht geradezu s. v. a. γραμματεύς, sondern Bezeichnung des Geschäfts, nicht des Standes (= νομοδιδάσκαλος Luk. 5, 17. AG. 5, 38). Ἐξ αὐτῶν — der Pharisäer. Paulus allein versteht darunter die Sadducäer.

V. 34. „Zum Schweigen gebracht.“ Φιμοῦν wie V. 12. Ἐπὶ τὸ αὐτό nicht mit einander, sondern hier um Jesum her. Sie wollten ihr geistiges Uebergewicht über die Sadducäer zeigen. — V. 35. Πειράζων (s. z. V. 18) — blos schulmässige Versuchung, oder auch Prüfung. Paulus nimmt nach der Erzählung des Markus πειράζων in guter Bedeutung, welche ungewöhnlich ist (1 Kön. 10, 1). — V. 36. „Welches Gebot ist gross im Gesetze?“ — gehört zu den grossen (nicht μεγάλη = μεγίστη). Wahrscheinlich mit Beziehung auf die Frage, ob Moral- oder Cäremonialgesetze die höchsten? Vgl. ποίας ἐντολάς 19, 18.

Jesus setzt antwortend voraus, dass nur von Sitten-

geboten die Rede sei. Dabei aber stellt er als höchste Gebote keine einzelnen, sondern diejenigen auf, welche den Grund, das Princip aller jener enthielten, in der Liebe zu Gott und den Menschen. Also: die tugendhaften Handlungen sind einander gleich: über allen steht die gute Gesinnung. — V. 37 u. 39: 5 Mos. 6, 5. 3 Mos. 19, 18. Vgl. oben 19, 19. Auch nach Hillel war dieses die Summe des Gesetzes. „Von ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Sinne.“ Die alex. Uebers. hat mehr nach dem Hebr. ἐκ, und Stellung und Worte so: διανοίας, ψυχῆς, δυνάμεως. Denken, Wollen, Leben — hier und im Original die Hauptbegriffe. Sodass keine andere Liebe daneben Statt haben kann, wie ja Gott Einer ist. Auch Stoiker: ὅλῃ ψυχῇ, — διανοίᾳ. — V. 38. Πρώτη καὶ μεγάλη oder (beglaubigter, Lachmann) ἡ μεγάλη καὶ πρώτη. Das μεγάλη wird aus der Frage wiederholt. Πρώτη und δευτέρα bedeutet: Erstes und Zweites im Hauptgebote, in der μεγάλη. — V. 39. Ὁμοία = ὁμοίως μεγάλη. Sonst, wenn πρώτη so viel bedeuten sollte als μεγάλη, läge eine Nachlässigkeit in der Rede: das Erste Gebot dieses — ihm gleich ein anderes. Ὡς σεαυτόν: wie du dich selbst liebst, oder: lieben sollst. Die Kirche findet in der Zusammenstellung hier den Gedanken: Gott mehr als dich selbst. Ὁ πλησίον = ὁ ἀδελφός, Mann des Volks, in der Sprache des N. T. überhaupt Mensch. — V. 40. Κρέμανται ἐν ταύταις classischer wie hebräischer (Gen. 44, 36: Seele hängt an Seele — Judith 8, 24) Gebrauch: hängen ab, sind begründet. Ἀνακεφαλαιοῦται ὁ νόμος Röm. 13, 9, auch von der Liebe. Νόμος καὶ προφῆται 5, 17 — sittlicher Inhalt des A. T.

Die Erzählung V. 41 ff. bei den Dreien in gleicher Folge. Die Tradition lässt nun auf die (drei) Versuchungsfragen (die polemische, dogmatische, moralische) Jesum selbst eine Frage

thun, dann Kap. 23 eine Rede sprechen gegen diese geistlichen Volksobern.

V. 41. *Συνηγμένων* vgl. V. 34 *συνήχθησαν*. Allen zur Beschämung. — V. 42. *Περὶ τοῦ Χριστοῦ* — als allgemeiner Name zu nehmen: vom erwarteten Messias. *Ἐστι* = *εἶναι δεῖ*, wie 17, 10 f. *ἔρχεσθαι δεῖ* — *ἔρχεται*. — V. 43. *Πῶς καλεῖ*: wie kann er u. s. w. *Ἐν πνεύματι* (überhaupt Geistesmann, oder im Zustande der Begeisterung) Luk. 2, 27 u. 1 Petr. 1, 21. Dasselbe *προφήτης ὑπάρχων* AG. 2, 30. Also: mit sicherem Bewusstsein. — V. 44. Ps. 110, 1 n. d. alex. Uebers. Vorausgesetzt wird, dass der Psalm von David verfasst sei und vom Messias handle. Thöricht ist's, solchen Reden Jesu kritische Untersuchungen zum Grunde zu legen. Es kam hier allein auf den Gedanken an. „— zu meinem Herrn: Setze dich — unterdessen will ich deine Feinde zum Schemel deiner Füsse machen.“ *Ἕως ἂν* — nicht streng zu nehmen: bis dass ich. Siehe zu 1, 25. Es führt nur ein Moment, eine Epoche, nicht das Ende des Vorigen ein. — V. 45. „Wie kann er zugleich Herr und Sohn sein?“ Die Frage ist gewiss weder blos rabbinisch-dialektisch, verwirrend (Meyer), noch will sie die Messias-Idee überhaupt zerstören, als innerlich widersprechend, noch will sie gar das Nichtmessianische des Psalmes erweisen (Paulus); sondern, was Jesus bei'm Johannes in freier Rede vielfach erörtert, wird hier in der jüdischen Weise als Schriftbeweis gegeben: der Messias sei keine äusserlich geltende, politische Person, vielmehr eine ideale, dem Geisterreiche angehörende. Wahrscheinlich fasst auch de Wette die Stelle so auf. Herr — nicht gerade überhaupt übermenschliches Wesen, sondern über die Verhältnisse David's, des politischen Herrschers, hinausreichendes.

V. 46. „Niemand antwortete — wagte“ —. Und es folgen nun auch keine solche versuchende Fragen mehr.

Kap. 23. Fortlaufende Rede gegen die Volksobern — hier nicht das Synedrium, sondern die geistig Beherrschenden, die Pharisäer und γραμματεῖς. Diese Rede steht so im Ganzen nur bei Matthäus. Einzelne Sprüche haben Mark. 12, 38—40 und Luk. 20, 45—47 in diesem Zusammenhange. Anderwärts zerstreut findet sich Mehres davon bei Lukas: 11, 39—52 u. 13, 34 f. Wir haben also hier bei Matthäus Zusammenstellungen von Reden wie Kap. 5. 10. 13. Einen offenen Bruch mit seinen Feinden nahm aber die Tradition an.

V. 2. Καθέδρα (anders 21, 12): Rede-Lehrstuhl (Sir. 12, 12). „Mosis Sitz." Wenn nicht ἐκάθισαν bedeuten soll: haben sich — gesetzt, sodass das Ganze die Würde der Männer im Volke darstellte, so ist nur die Lehrereigenschaft gemeint, welche ja ihr Beruf war, wie Moses der erste Lehrer des Volks gewesen war. Vielleicht soll auch nur gesagt sein, dass sie aus den mosaischen Schriften und Gesetz lehrten. AG. 15, 21. 2 Kor. 3, 15. — V. 3. Πάντα ὅσα ist aus den früheren Reden Jesu zu beschränken. Denn oft hatte Jesus ja auch gegen ihre Deutungen und Lehren gesprochen. So 5, 17 ff. und selbst hier: V. 4. 16—18. 23. Michaelis findet hier sehr unpassend Ironie. Also: „was sie lehren" aus jenen Schriften, dem Gesetze. Τηρεῖν nach εἴπωσι lässt die neuere Kritik weg. „Haltet und führt es aus." Λέγουσι γάρ näml. τηρεῖν ὑμᾶς, oder: sie sprechen davon. — V. 4. Ob γάρ oder δέ (Lachmann): der Zusammenhang von V. 4 und 3 liegt hier im zweiten Satze: τῷ δὲ δακτύλῳ u. s. w. Der erste Satz sagt nicht dasselbe mit εἴπωσι und λέγουσι V. 3 — denn Christus hat wohl nicht das Gesetz selbst unerträgliche Bürde genannt — sondern dass sie die Schwere des Gesetzes sogar vermehrten. „Binden zusammen schwere und unerträgliche Bürden und legen sie auf die Schultern der Menschen." Vgl.

11, 29. AG. 15, 10. 28. Apok. 2, 14. Vor dem zweiten Satze lesen Viele (Lachmann) αὐτοὶ δὲ — den Sinn steigernd. „Aber sie selbst mögen dieselben nicht mit einem Finger bewegen." Δακτύλῳ: entfernt, von Weitem; im Classischen ἄκρῳ δακτύλῳ oder ἄκρᾳ χειρί. Κινεῖν: nicht einmal fortbewegen, geschweige auf sich nehmen.

V. 5. Was sie wirklich thun —: Aeusserliches, nur für den Schein. Vgl. 6, 1 ff. Τὸ θεαθῆναι dort auch. „Machen breit ihre Gedenkriemen und vergrössern den Saum ihrer Gewänder." Φυλακτήρια hier allein, wie der ganze Satz. Aber das Wort ist selbst in die spätere jüdische Sprache übergegangen: das eigentliche ist תְּפִלִּין, Gebetriemen, wie noch im Judenthum; es sind Pergamentstreifen mit Gesetzesstellen beschrieben (5 Mos. 6, 4—9. 11, 13—21), an Stirn, Hand, Arm, Brust getragen (Joseph. *antiqq. jud.* 4. 8, 13: ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ βραχίονος) zur buchstäblichen Befolgung des Gebotes: in der Hand — bei, vor sich haben die Gesetzesworte. Φυλακτήριον ist aber nicht nur das was gehalten werden soll, der Gegenstand des Haltens, sondern vielleicht mit der Bedeutung gebraucht von Talisman; denn dafür hielt sie das Judenthum. Κράσπεδα 9, 20 (4 Mos. 15, 38—41 vgl. 5 Mos. 22, 12) der Saum des israelitischen Kleides mit den dunkelfarbigen Quasten, Abzeichen der Israeliten. Also Ansehen des ächten Israeliten.

V. 6 f. Hochmuth. Auch die Bergrede stellte zusammen Heuchelei und Hochmuth. Wer Viel bedeuten will, ergreift natürlich auch nur den Schein des Verdienstes. Die πρωτοκλισία Luk. 14, 9 — πρωτοκαθεδρία Luk. 11, 43 (in längerer Rede): der oberste Platz bei'm Mahle — in der Synagoge. — V. 7. „Begrüssungen auf der Strasse und von den Menschen genannt zu werden Meister." Ῥαββὶ ῥαββί (doppelt) Mark. 14, 45 (κύριε κύριε 7, 22). רַב, רַבִּי,

grosser Meister, soll eben damals, seit Hillel, gewöhnlich geworden sein.

V. 8—12. Eingeschaltet zur Warnung für die Seinen. Die Gefahr hochmüthig zu werden in der Art jüdischer Schulen lag diesen sehr nahe, da sie sich ja selbst als Lehrer ansehen konnten (*γραμματεῖς* 13, 53, unten V. 34). Aber sie sollen sich auch in keiner geistigen Abhängigkeit sonst unter einander fühlen — eingedenk ihrer Aller geistigen Abhängigkeit von Christus, und dass ihre Sache nur auf Gott beruhe.

Μὴ κληθῆτε: lasst euch nicht nennen. Wie 20, 28 *διακονεῖσθαι*. „Einer ist euer Meister, ihr Alle aber seid Brüder.“ Der gewöhnliche Text: *εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ καθηγητής ὁ Χριστός*, ist in der neueren Kritik mehrfach verändert worden. *Ὁ Χριστός* lassen Griesbach und Lachmann weg, uud statt *ὁ καθηγητής* geben Fritzsche und Lachmann *ὁ διδάσκαλος*. *Ὁ Χριστός* braucht nicht dabei zu stehen; aber es findet sich auch V. 10. Doch das *ὁ καθηγητής* des gewöhnlichen Textes ist wahrscheinlich dorther gekommen: denn zweimal wäre wohl nicht dasselbe gesagt worden. Dagegen unterscheidet sich *διδ.* und *καθ.* gewiss. *Διδάσκαλος* ist die gewöhnliche Uebersetzung vom *ῥαββί* (Joh. 1, 39. 3, 2. 20, 16). Brüder — zur Bezeichnung der Gleichheit, hier geistiger, oder auch in Ansprüchen, Rang. — V. 9. „Keinen sollt ihr auf Erden euren Vater nennen.“ Nämlich keinen unter sich. Gewiss ist an Fremde dabei nicht gedacht, und sich meint Christus dabei auch sicherlich nicht mit. Auch Vater (אַבָּא) war ein Ehrenname, in den Schulen, prophetischen und jüdischen (2 Kön. 2, 12. 6, 21). Aehnlich heisst eine rabbinische Schrift Pirke Aboth. So Söhne = Jünger 12, 27. „Einer euer Vater“ u. s. w. Diess ein prophetisches Wort: Mal. 2, 10. Hier also: durch Gott allein besteht eure Sache. — V. 10. *Καθηγητής*, נָשִׂיא,

auch Ehrenname im Judenthum; er bezeichnet einen Anführer, Stifter oder Leiter einer Schule. Zu Tiberias hiessen die Meister so Jahrhunderte hindurch. Die Römer und die Kirche nannten sie die jüdischen Patriarchen. — Aehnlich ἡγούμενοι Hebr. 13, 7. 17. 24. — Die kleinen, überspannten, separatistischen Parteien misbrauchten diese Reden dafür, alle Auszeichnungen der Lehrer, als Anmassungen, hinwegzunehmen. Aber davon wird hier nicht gesprochen (auch abgesehen, dass die Rede zunächst nur den Aposteln gilt), dass kein geistiger Unterschied zwischen den Seinen sein solle, sondern dass diese nicht äusseren Ansprüchen unterliegen sollen — dass die Schule nicht über die Wahrheit gehen dürfe — dass sie Alle nur im Zusammenhange mit ihm (Joh. 15, 1—7) geistig mächtig sein würden. — V. 11 wie 20, 26. Ὁ μείζων ὑμῶν —: wer es sein will (Paulus: ich, der Grössere, Joh. 13, 16), der sei es durch Hingebung. Phil. 2, 3. — V. 12 ist ein allgemeiner Sittenspruch beigesetzt: überhaupt hilft Demuth zur Grösse, Uebermuth macht zu Nichte. Der Spruch ist vieldeutig und soll es auch hier wohl bleiben. Die Nemesis der Alten war dasselbe. Luk. 14, 11. 18, 14. Aehnliches findet sich Jes. 10, 33. Ezech. 21, 26. Sprüchw. 15, 33. 16, 18. 29, 23. Nach solchen Stellen Luk. 1, 53.

Das Folgende nun fügt zum Vorwurfe des Hochmuths und der Heuchelei den der Schlechtigkeit und Bösartigkeit unter dem frommen, guten Scheine. Die Form des Tadels ist ein vielfaches Wehe (11, 21), dem μακάριοι oben Kap. 5 entgegengesetzt. Origenes nannte es die ταλανισμοί. Der allgemeine Name ὑποκριταί wird bei Allen beigesetzt; vgl. 7, 5. — Im sonst gewöhnlichen Texte (Erasmus nach der Vulgata) stand als 13. Vers voran das Wehe über das Verschliessen des Himmelreichs. Auch Luther übersetzt so. Seit Griesbach wird bei allen Neueren, welche V. 13 lesen, nach Vorgang der griechischen

Kirche, das Wehe über das Bedrängen der Wittwen, als 13. Vers, vorangestellt. Auch innerlich ist dieses besser: der jetzige 14. und 15. Vers hängen genau zusammen. Doch dieser jetzt 13. Vers ist überhaupt kritisch zweifelhaft. Er fehlt in bedeutenden handschriftlichen Zeugen oder wird verschieden gelesen. Auch Origenes las ihn nicht. Lachmann zuerst hat ihn weggelassen. Aber man konnte ihn wohl für unpassend halten, weil das Folgende fast durchaus von Lehrermisbräuchen handelt. Nur das kann gegen ihn sprechen, dass, wenn er ausfällt, gerade ein siebenfaches Wehe ausgesprochen wird. Der Vers findet sich Mark. 12, 40 und Luk. 20, 47. — „Verschlingt die Häuser der Wittwen." *Οἰκίαι*: Hab und Gut. *Κατεσθίειν*: berauben um Genuss, Ueppigkeit willen. Der Frevel an Wittwen gilt dem gesunden Sinne des Alterthums und insbesondere auch dem altisraelitischen als die äusserste Art von Gewaltthat (Jes. 10, 1 f.); dazu wird durch den folgenden Satz *καὶ προφάσει* u. s. w. angedeutet, dass Solche durch Heuchelei die Gunst dieser Frauen erwürben (2 Tim. 3, 6). Josephus *antiqq. jud.* 17. 2, 4 u. *de bell. jud.* 1. 5, 2. *Καὶ — προσευχόμενοι* (bei Mark. u. Luk. dasselbe, aber auch *κατεσθίειν* dort als Particip): obgleich ihr — oder: freilich dabei u. s. w. *Προφάσει*, entg. *ἀληθείᾳ* Phil. 1, 18, Schein treibend (nicht blos Vorwand). *Διὰ τοῦτο*, eben des Scheines wegen — noch schlimmeres Geschick.

V. 14. „Schliesst das Himmelreich vor den Menschen zu: ihr selbst nicht hinein — und lasst die Eingehenden nicht hinein." Misbrauch des geistlichen Ansehens, um irre zu leiten. *Ὑμεῖς οὐκ* — also nicht blos Misgunst gegen das Volk, sondern Hass gegen die Sache. Verschliessen, anders als 16, 19: am Eintritt verhindern, nicht blos: nicht zulassen. Himmelreich nicht blos Gottes, son-

dern, wie gewöhnlich, Christi Sache. *Οἱ εἰσερχόμενοι*, die es wollen.

V. 15. Dagegen Eifer für ihre d. i. die falsche Sache, für die leere Form mit dem unlautern Geiste. „Ihr umzieht Land und Meer (*θάλασσα* — *ξηρά* gewöhnlich) — zum Uebertritt zu bringen; und wenn es geschieht — zwiefach mehr als ihr selbst es seid, zum Kinde des Verderbens." Zwiefach mehr d. i. überhaupt mehr als ihr — entweder, indem sich das Böse immer steigert, wenn es sich ausbreitet, oder, weil bei diesen Proselyten der nicht ausgerottete frühere Zustand hinzukommt zu dem Schlimmern, welches sie von ihren Lehrern annehmen. *Διπλότερον* ist als Adjectivum oder als Adverbium zu fassen. *Διπλότερον ὑμῶν* für *διπλοῦν ὑπὲρ ὑμᾶς*. *Υἱὸς γεέννης*: Kind des Todes, nachgebildet 2 Sam. 12, 5. Kind der Strafe 5 Mos. 25, 2. Hier (so auch die alex. Uebers. a. O.) s. v. a. *ἄξιος* überhaupt. *Γέεννα* hier im allgemeinen Begriff: Verderben, Vernichtung. — Proselyten gewiss in dieser Stelle im gewöhnlichen Sinne gesagt: solche vom Heidenthum. Im altisraelitischen Geiste lag das Proselytenmachen nicht, weil er die mosaische Religion nur diesem Volke bestimmt glaubte und die Verbreitung derselben als Gottes Sache nahm. Damals aber, gerade, weil der alte Glaube vergangen war und sich nur noch eine partikularistische Eitelkeit in die Religion legte, war das Proselytenmachen ganz gewöhnlich. Joseph. 20. 2, 3. Horatius *sat.* 1. 4, 141 ss.: *veluti te Judaei cogemus in hanc concedere turbam.* Vgl. Danz *de cura Judaeorum in conquirendis proselytis* (Jen. 1699 u. 1710. 4), in *Meuschen's N. T. ex Talm. illustr.* 649 ss. Lübkert *die Proselyten der Juden*, in *Ullm.* u. *Umbr. Theol. Stud. u. Krit.* 1835. 3, 681 ff.

V. 16—22. Unter der heuchlerischen Schlechtigkeit werden wieder die Ausdeutungen der Eidschwüre aufge-

führt. Heuchelei und Schlechtigkeit zeigt sich auch nirgends so bestimmt wie hierin. Schon 5, 33—37 war davon die Rede: ohne Zweifel kam Jesus oft darauf zu reden. Diejenige Ausflucht, welche dort erwähnt wurde, findet sich hier blos V. 21 f.: nur der Schwur bei Gott ausdrücklich binde; daher der Name Gottes im Schwören umgangen wurde. V. 16—20 dagegen handelt gegen eine andere Ausflucht: der Schwur bei heiligen Dingen binde nur, wenn diese ausdrücklich genannt würden; spräche man allgemeiner, so werde mit dem Heiligen immer auch Unheiliges gedacht und der Eid bedeute dann Nichts.

Ὁδηγοὶ τυφλοί 15, 44. Lehrer sein wollend, und sinnlos, thöricht. „Sprechende: wer bei'm Tempel schwört, gilt es nicht; wer aber bei'm Golde des Tempels, der ist schuldig." Gold des Tempels wohl nicht (dafür ist auch *χρυσός* nicht passend) Tempelschatz (ein solcher Schwur wird auch nicht erwähnt), sondern entweder die Goldgefässe im Heiligthum (2 Mos. 25 u. 4 Mos. 5) oder die goldene Bekleidung im Allerheiligsten. Beides stand mit den heiligsten Dingen in unmittelbarer Berührung. Aber der Name des Tempels umfasst auch Minderheiliges. *Οὐδέν ἐστι* näml. das Schwören. *Ὀφείλει* (so das Wort hier allein): *tenetur*, er ist zu leisten verpflichtet. In die Widerlegung V. 17 ff. wird V. 18 eine zweite solche Ausflucht, ganz in derselben Form, eingeflochten. „Bei'm Altar — bei der Gabe auf ihm." *Δῶρον* hier in der weitern Bedeutung, vom blutigen und unblutigen Opfer. *Τὸ ἐπάνω αὐτοῦ* = *τὸ προσφερόμενον*. Das Opfer sei heilig, nicht aber der Altar. — Aber die Widerlegung V. 17 und 19, dann V. 20 geschieht mit wahrhafter Dialektik. Diese war hier gerade an ihrer Stelle, da die Juden einen unheiligen Scharfsinn in diese Gegenstände zu legen pflegten. Sinn: „Das Ganze sei vielmehr das Bedeutendere, das, durch welches auch das Einzelne seine

Heiligkeit habe, und es schliesse das Einzelne in sich.“ Das Ganze ist nicht der Materie nach, sondern in der Idee aufzufassen: und es ist ideal und real höher als das Einzelne. *Μωροὶ καὶ τυφλοί* — dieses (V. 19 wieder) auf die Vergleichung V. 16 hinweisend. *Μείζων*: bedeutender, heiliger. „Der Tempel, welcher das Gold heiligt,“ zur heiligen Sache macht, indem es eben Gold in ihm ist. Und so V. 19: der Altar heiligt die Gabe, indem sie auf ihm dargebracht wird. Von der Heiligkeit des Altars (*ἅγιον ἁγίου*), durch welchen Alles bei ihm geheiligt werde, spricht 2 Mos. 29, 37. — V. 20: der weitere Begriff schliesst das Einzelne in sich ein. „Wer bei'm Altar schwört, schwört ja bei ihm und bei Allem was auf ihm liegt.“ Die Anwendung hiervon auf das andere Beispiel V. 16 lässt der Evangelist weg: „Wer bei'm Tempel schwört, schwört auch bei dem Golde in ihm.“

V. 21 f. spricht gegen eine andere Ausflucht, welche Jesus schon 5, 33 bestritten hatte. Auch ein Schwur gilt, der nicht ausdrücklich bei'm Namen Gottes geschieht. Doch hier wird dieses mehr von der subjektiven Seite dargestellt: „man denke sogar bei einem solchen Schwören immer zugleich oder eigentlich an Gott.“ Gewiss: sonst würde ja der Schwur nichts bedeuten, wenn der Gegenstand nicht in irgend einem Verhältniss zu Gott stände. — „Schwört (zugleich) bei ihm und bei dem welcher ihn bewohnt.“ *Κατοικοῦντι* rec., neuere Krit. *κατοικήσαντι* — Gottes Prädikat, vgl. 1 Kön. 8, 13 and. „Wer bei'm Himmel, zugleich bei'm Throne und bei dem welcher darauf sitzt.“ *Θρόνος θεοῦ* nach Jes. 66, 1.

V. 23 f. geht auf das Sittliche über. Genau in Kleinigkeiten, achten sie das Grosse im Gesetze nicht. Vgl. 15, 9. Bei den Unlautern, geistlich Stolzen das Natürliche: — jenes ist leicht, aber fällt gerade in die Augen.

„Gebt den Zehenten von Allem.“ Ἀποδεκατοῦν hier und in der Parallele bei Lukas (11, 42) und bei demselben 18, 12 = Zehenten geben. Dagegen Hebr. 7, 5 = *exigere decimas*. Ἡδύοσμον, ἄνηθον, κύμινον = Münze *(mentha)*, Dill (Anis, *anethum)*, Kümmel *(cuminum)* — kleine Aerndte. Aber nach dem Gegensatze βαρύτερα τοῦ νόμου, welcher auf das Zehentengeben überhaupt geht, ist der Sinn des ἀποδεκατοῦτε: ihr verzehentet Alles bis zum Kleinsten. Der Zehente war den Priestern von allen Gewächsen: 3 Mos. 27, 30. 4 Mos. 18, 21. 5 Mos. 14, 22. Der Talmud (Tr. *Maasroth)* spricht genauer davon. Ἀποδεκατοῦτε καὶ ἀφήκατε = ἀποδοῦντες ἀφήκατε. Denn jenes soll nicht getadelt werden. Βαρύτερα zugleich Wichtiges und Schwieriges. Κρίσις, ἔλεος, πίστις — die beiden ersteren (Gerechtigkeit und Liebe) finden sich öfters beisammen im A. T.: Mich. 6, 8. Zach. 7, 9. Πίστις neben κρίμα Jer. 5, 1. Doch hier ist es wohl nicht Treue und Glaube gegen Menschen, sondern Frömmigkeit. — Christus geht hier in der Bezeichnung des Wesentlichsten im Thun über die mosaischen Grundideen, 22, 37 f., hinaus zu den allgemeinsten, prophetischen. — Ποιεῖν und μὴ ἀφιέναι sind offenbar dem Grade nach unterschieden; angelegentlich thun — nicht vernachlässigen; jenes als innerliche, sittliche, dieses als gesetzliche Pflicht. — V. 24 wird der Gedanke „das Kleine gethan, das Grosse gelassen“ in einem anderen Bilde dargestellt, welches sich mehr auf das innere Leben bezieht. Das Vorige ging auf das Handeln. Διϋλίζειν: *percolare*, hier allein (Amos 6, 6 διϋλισμένος οἶνος): durchschlagend reinigen. Κώνωψ: *culex*, Gewürm oder Mücke. Nach 3 Mos. 11, 41 βδέλυγμα τὸ ἑρπετόν. Wir haben hier gewöhnliche sprüchwörtliche Gegensätze: Mücke und Elephant (b. d. Griechen) oder Kameel (b. d. Orientalen). Vgl. 19, 24. Doch hier kam dazu, dass auch das Kameel unrein war im Gesetze. Καταπί-

νειν: *deglutire*, ungeprüft. Also: ängstlich im Unbedeutenden, entschieden für die wesentliche Verunreinigung.

Wie V. 23 f. über das Kleine spricht, während man das Grosse versäumt, so V. 25 f. darüber, dass sie, im Aeusserlichen streng, das Innerliche versäumen. Es sind meist dieselben Gegenstände, bei denen dieses und jenes gilt. Vgl. 15, 10—20. Mark. 7, 4 (Luk. 11, 39—41).

,,Reinigt das Aeussere von Kelch und Schüssel (παροψίς vom Gefäss nicht bei den Klassikern): inwendig aber seid ihr voll von Raub und Ungerechtigkeit.“ Γέμειν ἐκ nicht durch, sondern von — hebraisirend. Wenn nicht die Gefässe Bilder sind für das Leben, so ist das Vollsein derselben von Unrecht — davon zu verstehen, dass der Wohlstand, dessen diese Menschen üppig genössen, mit Unrecht erworben sei. Ἀκρασίας hat d. gew. Text; die neuere Kritik hat meist (Lachmann behält ἀκρασίας bei — 1 Kor. 7, 5) ἀδικίας, was auch innerlich passender ist. — V. 26. ,,Reinige erst dieses, damit auch das Aeussere rein sei, oder: werde.“ Das äusserlich Reine gilt nur etwas bei innerer Reinheit. Oder wenn die Gefässe bildlich genommen werden, ist der Sinn: das innerlich Reine schafft von selbst auch die äusserliche Reinheit.

V. 27 f. Das ganze Leben dieser Menschen sei Heuchelei. Luk. 11, 44 hat dasselbe Bild. Παρομοιάζειν, nicht klassisches Wort, hier allein so: ,,Uebertünchten Gräbern (κονιᾶσθαι) — äusserlich schön, inwendig voll von Todtenbeinen und aller Unreinheit.“ 4 Mos. 10, 16 (unrein was vom und am Leichnam ist). Das Uebertünchte muss sich auf einen Schmuck beziehen, welcher die Grüfte äusserlich unkenntlich machen sollte. Gewöhnlich nimmt man es umgekehrt; aber dann fiele etwas Bedeutendes im Sinne des Bildes weg: die Gefahr der Verunreinigung. Luk. a. O. hat ἄδηλα μνημεῖα und nimmt es von Gräbern, nicht (wie Matth.)

von Grufthöhlen. Bei Paulus AG. 23, 3 findet sich der Ausdruck übertünchte Wand von der aufgeschmückten Leerheit gebraucht. — V. 28. „Scheint äusserlich gerecht — innerlich voll von Heuchelei und Unrechtlichkeit.“ *Ὑπόκρισις* bedeutet hier nicht blos Heucheln (dieses lag ja im *φαίνεσθαι*), sondern tiefes, verstecktes Böse. *Μεστοί* Röm. 1, 29.

V. 29—36 das letzte Wehe über die Verfolgungssucht gegen alles Edle, Gottbegeisterte. Vgl. oben die Parabel 21, 35 ff. Doch hier noch: auch diese Verfolgungssucht werde heuchlerisch von ihnen verdeckt, selbst mit Herabwürdigung ihrer Väter, auf welche sie so stolz waren.

V. 29. „Erbaut den Propheten Gräber und schmükt die Denkmale der Rechtschaffenen.“ *Προφῆται* neben *δίκαιοι* auch 10, 41. Glänzende Denkmale, angeblich der Propheten, finden sich noch jetzt in der Tradition bei Jerusalem. — V. 30. „Wären wir dagewesen — hätten nicht Theil genommen.“ *Αἷμα*: Mord oder Blutschuld. — V. 31. „Also bezeugt ihr es euch, dass ihr Söhne seid von denen, welche die Propheten getödtet haben.“ Und V. 32: „Nun, so erfüllt das Mass eurer Väter!“ Beide Verse sind von sarkastischem Inhalt. Ihr nennt jene Prophetenmörder wie mit Stolz eure Väter; — so führt es denn vollends ganz aus, was jene gethan haben. *Μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς* also nicht: zeuget gegen euch (wiewohl *μαρτύριόν τινι* so Mark. 6, 11 u. Joh. 5, 3), sondern: euch zu Ehren. *Πληρώσατε* ist d. Text. rec.; in einigen Handschriften findet sich, doch weniger beglaubigt, *ἐπληρώσατε*, auch *πληρώσετε*. *Πληρώσατε* ist nicht permissiver, sondern sarkastischer Imperativ (Apok. 22, 11). Das Mass der Väter, welches diese zu füllen begonnen haben: — die alte Formel, nicht auf einen gewissen, möglichen Umfang des Bösen hindeutend, über welchen hinaus es keines gebe, sondern auf ein Aeusserstes davon, auf welches die Strafe folgen müsse. Vgl. Gen. 15, 16 u. 1 Thess. 2, 16.

Dieses Erfüllen, nämlich im Morde von ihm und von seinen Jüngern, führt das Letzte bis zum Schluss des Kap. wie in grosser Erregung des Gemüths aus.

V. 33. Ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν — das Zweite 3, 7 u. 12, 34: Schlangenbrut. Dieses hier nach V. 30—32 Kinder der Bösen. Πῶς φύγητε 3, 7. Κρίσις γεέννης wieder Verurtheilung, ganz ausgeschieden zu werden aus der Gemeinschaft Gottes.

Erst V. 34—36 Verfolgung der Seinen, dann V. 37—39 sein Untergang durch sie. Und V. 36. 38 Verkündigung der Vergeltung dafür.

V. 34. Διὰ τοῦτο, wohl noch sarkastisch (so mit Euthymius die Meisten), gehört zu ἀποστέλλω. „So sollt ihr denn Gelegenheit haben, Mehr von dieser Art zu thun.“ „Propheten, Weise, Schriftgelehrte“ — sogut wie solche. Es sind wahrscheinlich die drei Perioden der jüdischen Volkslehrer gemeint in den drei Worten. Nach Luk. 11, 49: „die Weisheit Gottes sagt“ — kann V. 34 f. ein traditionelles prophetisches Wort gewesen sein, welches Christus anwendet. Aber es darf darum nicht mit Paulus hier bei Matthäus nach διὰ τοῦτο Kolon gesetzt und das Folgende als Citat genommen werden. Vielmehr ist zu ἀποστέλλω gewiss Christus das Subjekt. — Die folgende Schilderung der Verfolgung über die Seinen ist ganz allgemein. Ἐξ αὐτῶν: aus ihnen heraus. Kreuzigen — geiseln: hier ein anderes Geiseln als 20, 19. Verfolgen von Stadt zu Stadt 10, 17. 23.

V. 35. Ὅπως: „für den Erfolg dass — euch zugerechnet werde alles unschuldige Blut, welches auf Erden vergossen wird.“ Ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς αἷμα — Schuld zugerechnet. Vgl. 27, 25. So ἐπάγειν αἷμα AG. 5, 28. Δίκαιον αἷμα wie 27, 4 ἀθῶον ἐκχυνόμενον. Das ἐκχυν. steht hier vom Vergangenen, wie dasselbe Particip vom Zukünftigen Luk. 22, 20. Ἐπὶ τῆς γῆς braucht nicht blos Palästina zu bedeuten; vielmehr setzt

auch Christus die Geschicke der Juden in den Mittelpunkt der Menschheit. Der Gedanke ist alt und natürlich, von Solchen, welche vernichtende Strafen erfahren für das was sie wie ihre nichtgestraften Väter gethan, zu sagen: sie tragen die Schuld ihrer Väter. Jes. 65, 7 u. Jer. 16, 11—14. Ganz für diese Darstellung der jüdischen Thaten und Geschicke: 1 Thess. 2, 15 f. — „Vom Blute des unschuldigen Abel bis zu dem des Zacharia, Sohns vom Barachia, welchen ihr getödtet habt zwischen Tempel und Altar.“ *Θυσιαστήριον* ist der Brandopferaltar im Vorhof der Priester zunächst am Heiligthum; *ναός* der eigentliche Tempelbau, wie gewöhnlich. Das *μεταξὺ* — *θυσιαστηρίου* beschreibt daher den Raum um den Altar her, da wo die Priester zu thun hatten. Joel 2, 17. — Aber über diesen Zacharia, S. Bar., ist Verschiedenes angenommen worden. Vgl. Ammon *Illustr. loci diffic. Matth.* 23, 35, in *Nov. opuscc. theol.* (Gotting. 1803) 99 ss. Theile *üb. Zach. Bar. S.*, in *Winer's* u. *Engelh. Neuem krit. Journ.* 1824. 2. 4, 401 ff. Es giebt über ihn drei Meinungen: I. Die älteste, die des Origenes und fast durchaus der griechischen Kirche, ist die, dass der Vater Johannes des Täufers gemeint sei. Dass sein Vater Barachia geheissen, wurde vorausgesetzt. Dass er im Tempel getödtet worden, sagte die Tradition (*Protev. Jac.* 23 s. —: aber auf des Herodes Befehl sei er getödtet worden), wenn diese nicht aus solchen Worten Jesu erst entstanden ist. Vgl. Fabricius z. *Cod. apocr.* 1, 120. Gegen die Tradition ist der atheniensische Theolog Pharmakides (1838). — II. Eine andere Meinung ist die, dass es Zacharia Baruch's Sohn (der Name derselbe mit Barachia) sei. Von diesem spricht Josephus *de bell. jud.* 4. 5, 4. Er wurde lange (über 30 Jahre) nach dieser Zeit von den Zeloten ermordet *ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ*. Wollte man auch eine so buchstäbliche Prophezeiung Statt finden lassen, so würde doch schon das *ἐφο-*

νεύσατε entgegenstehen. — III. Eine dritte Meinung ist die, dass der Zacharia gemeint sei, von welchem 2 Chron. 24, 20—22 berichtet, dass er unter Joas auch im Tempel als Wahrheitsprediger ermordet worden sei. Diese Annahme ist die angemessenste, und man muss dabei erwägen (so giebt die Stelle zugleich ein Zeugniss für das überchristliche Alter des alttestam. Kanon in seiner jetzigen Gestalt), dass Genesis (Abel) und 2 Chronik das erste und letzte Geschichtsbuch und Buch des Alten Testaments überhaupt sind. Also: Alles unschuldige Blut, das durch eure Geschichte hin vergossen worden. Auch spätere Juden (vgl. Wetstein) spielen auf diesen Mord, als auf den zuletzt im A. T. erzählten, oft an. Freilich heisst jener Zacharia, a. O., nicht Sohn des Barachia, sondern des Jojada. Aber wollen wir nicht 1. annehmen (Scholiast b. Matthäi, Grotius, Pharmak.), jener Jojada sei zweinamig, *διώνυμος*, gewesen, so kann entweder 2. die Form *υἱοῦ Βαραχίου* durch einen Gedächtnissfehler des Schriftstellers (Componenten des Matthäusevangelium — Theile, auch Fritzsche) entstanden, oder 3. unächt sein, sodass entweder hier, wie bei Lukas, nur *Ζαχαρίου* gestanden hätte, oder *Βαραχίου* für *Ἰωδαέ* (so d. Ev. d. Naz. nach Hieronym. u. einige MSS.) gesetzt worden wäre. (Dem griechischen Uebersetzer [?] des Matthäusevangelium rechnen den Fehler zu Ammon, Eichhorn *Einl. in's N. T.* 1, 511 u. Andd.) Der Name Barachia konnte in diesen beiden Fällen entweder aus der Geschichte im Josephus in die Stelle kommen (und vielleicht in der frommen Absicht, eine buchstäbliche Weissagung hereinzubringen), oder aus anderen Stellen des A. T. (Jes. 8, 2. Zach. 1, 1 vgl. Esr. 5, 6), wo Zacharia Barachia's Sohn erwähnt wird.

V. 36. *Ταῦτα πάντα*, nicht eigentlich dieses Alles (denn es ging Nichts der Art voran), sondern *ἥκειν* hat die Bedeu-

tung des ἐλθεῖν V. 35. „Diese ganze Blutschuld wird über euch kommen.“ Γενεὰν ταύτην 11, 16.

V. 37—39. Dasselbe Freveln und Geschick in Beziehung auf das jüdische Betragen gegen ihn selbst. Fast ganz dieselbe Rede hat Lukas 13, 34 f. Aber in diese Zeit, in welche das gehört, was hier bei Matthäus gesprochen wird, fällt eine ähnliche Stelle bei Luk. 19, 41—44. Durch die Evangelien hin geht der Gedanke, die Katastrophe von Judäa und Jerusalem werde durch den Unglauben an das Evangelium herbeigeführt. Vgl. 1 Thess. a. O. und die Apokalypse, welche es geflissentlich ausführt. Aber wenn dieses gleich als positive Strafe dargestellt wird, liegt doch auch ein tieferer, menschlicher Gedanke zum Grunde: — nämlich einerseits, dass eine edlere Gesinnung sich durch das Volk verbreitet haben würde, welche dasselbe besserer Zeiten würdig gemacht und es erhoben hätte über die verderbliche Despotie seiner Obern und Wortführer, andererseits, dass dann die messianisch sinnliche Aufregung aufgehört haben würde.

„Tödtest die Propheten — steinigst u. s. w. (αὐτήν ist ganz hebraisirend; es braucht nicht αὑτήν = σεαυτήν mit Fritzsche gelesen zu werden) vgl. d. Parabel 21, 35. Ποσάκις ἠθέλησα — diese Stelle deutet bestimmt auf den Inhalt des johanneischen Evangelium hin, von einer mehrmaligen Anwesenheit Jesu in Jerusalem. „Die Kinder zu versammeln, wie der Vogel seine Brut sammelt unter seine Flügel.“ Das alte Bild für Sorge und Schutz: 5 Mos. 32, 11. Jes. 31, 5. Hier wohl in der Beziehung gebraucht, dass er das Volk habe von den Ungewittern retten wollen — so wie sich dann die Brut unter die Flügel flüchtet. Οὐκ ἠθελήσατε (vgl. ἤθελον 22, 3) hier: ich wollte — ihr wolltet nicht. — V. 38. Ἀφίεται prophetisches Präsens. Ἔρημος οἶκος wohl absichtlich zweideutig wie in Weissagungen gewöhnlich. Οἶ-

κος: Tempel oder Familiensitz (Hauptstadt) oder das Volk selbst. Vgl. Lösner *de domo Judaeorum orba* (1769), in *Velthusen's Commentt. theol.* 2, 49 ss. Wenn das Volk verstanden wird, dann bedeutet ἔρημος verwaist d. i. der Kinder beraubt. Vielleicht nach Ps. 69, 25 vgl. AG. 1, 20: *γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτῶν ἠρημωμένη.*

V. 39. Als Abschied von den Juden im öffentlichen Leben gegeben (vgl. 24, 1), gerade wie Joh. 12, 36. „Denn (daher das Unglück für sie gewiss) ihr werdet mich von nun an wahrlich nicht wieder sehen, bis ihr sagen werdet: Gepriesen sei der, welcher im Namen des Herrn kommt." Also: bis ihr mich als Messias anerkennen werdet. Vgl. 21, 9. Gewiss ist demnach vom geistigen Wiederkommen die Rede, aber nicht dem, von welchem Kap. 24 f. handelt, sondern ganz wie bei Johannes 14, 19 ff. Also: ihnen verständlich, nahe, befreundet sein. Denn von einem äusserlichen Wiederkommen, wenn sie ihn anerkennen würden, konnte unter diesen Verhältnissen nicht die Rede sein, auch nicht so dass (Paulus) nur versuchend, auffordernd gesprochen worden wäre: „macht dass ich es könne" — und das Wiederkommen müsste willkürlich beschränkt werden auf das Wiederkehren in den Tempel. Aber auf der einen Seite zu materiell, auf der anderen zu künstlich werden die Worte von Grotius und Wetstein aufgefasst, welche sie deuten: nur strafend werde ich zu euch kommen (vgl. *ἔρχεσθαι* Joh. 19, 37. Apok. 1, 7), wenn ihr den Festhymnus am Pascha singen werdet (Ps. 118), da ja die Belagerung von Jerusalem durch Titus am Paschafeste begonnen habe: Joseph. *de bell. jud.* 6. 9, 3.

Aber von diesem Kommen Jesu handeln nun die letzten Kapitel vor der Leidensgeschichte, in Reden an die Jünger, Kap. 24 u. 25. Zunächst vom Kommen für die Ju-

den 24, 1—41. An derselben Stelle haben diese Reden Mark. 13 u. Luk. 21, 5 ff.

Von Reden dieser Art war schon oben öfters gesprochen. Sie können auf keine Weise eigentlich gemeint sein, als von jetzt bevorstehendem Kommen Jesu; dann würde die ganze ideale Persönlichkeit Christi vergehen: es würde dann immer besser sein mit Strauss anzunehmen, Jesus habe gar nicht von sich sprechen wollen. Aber wo hätte Jesus nicht sich selbst für den Messias erklärt? Doch auch als Accommodation hat Christus gewiss nicht so gesprochen; die Jünger würden zu fest in ihren messianischen Wahn hineingestossen worden sein. Ueberflüssig ist die Frage, ob der Evangelist es eigentlich genommen, wenn auch Christus es nicht so gesprochen. — Die gewöhnlichen Meinungen über diese Reden theilen sich zwischen dreien: dass sie entweder 1. nur von der Zerstörung Jerusalem's sprächen, oder 2. von einem dereinstigen Wiederkehren zu Gericht und Weltende, oder 3. von Beidem zugleich (diess die gangbare kirchliche Meinung), sodass mit V. 29 das Zweite begönne. Dieses ist auch wirklich so: aber sowohl das Erste als das Zweite ist in freier, geistiger Weise aufzufassen. — Es ist die Hauptsache bei der Auffassung dieser ganzen Stelle, dass Jesus keine neuen Bilder oder Belehrungen gegeben hat, sondern nur die vornehmlichsten von den gangbaren messianischen Bildern zusammengestellt, angewendet auf sich und in seinem Sinne aufgefasst. Gerade so die Apokalypse, welche nur dichterische Ausführung dieser Reden Jesu ist. Also: Er werde kommen, vorbereitet durch die Gerichte über Judäa und Jerusalem, als den Erweis von seiner Sache, und durch den Fall von deren ersten und grössten Feinden (aber auch hier ist die Rede nicht historisch aufzufassen — wie seit Grotius der Erfolg aus Josephus von Wort zu Wort in dieser Rede

gefunden wurde, was sich weder durchführen lässt noch dem prophetischen Geiste angemessen ist, wiewohl diese Sicherheit der Verkündigung immer bedeutend ist; zugleich aber zeugt der allgemeine Charakter dieser Verkündigungen für das Alter dieser Niederschreibungen), dann eigentlich kommen in dem grossen Erfolge seiner Sache, in der geistigen Weltkatastrophe durch das Evangelium. — Diese Allegorie ist nun so angelegt: V. 1—5 das Vorwort, V. 6—14 die Zeichen; nun jenes Zwiefache: V. 15—28 die Vorbereitung, das Strafgericht über Judäa, dann V. 29—31 das Kommen in dem Siege seiner Sache; V. 32—41 die Zeit dieses Kommens. Daran knüpfen sich V. 42 ff. u. Kap. 25 Ermahnungen an die Jünger. — Schott *Commentar. in eos J. C. sermones, qui de reditu ejus — agunt.* Jen. 1820.

V. 1. Ἐξελθών — für immer. Vgl. 23, 39. Οἱ μαθηταί — Mark. u. Luk. τινες. Οἰκοδομαί = *structurae*, Prachtbau. Vgl. Joseph. *antiqq. jud.* 15 a. E. Ἐπιδεῖξαι: mit Stolz darauf aufmerksam machen. Die Scene ist am Oelberge, auf dem Wege nach Bethanien; vgl. 21, 17. Vielleicht hing dieses ἐπιδεῖξαι mit jenen Ankündigungen zusammen 23, 38.

V. 2. Für οὐ βλέπετε liest die neuere Kritik βλέπετε. Doch Lachmann und Scholz behalten οὐ bei. Passender wird dieses οὐ ausgelassen; auch Markus hat es nicht. Vgl. βλέπεις; b. Luk. 7, 44. Mit der Negation ist die Frage immer eine Aufforderung an den Nichtsehenden, Nichtaufmerksamen (Kühnoel). „Kein Stein wird hier auf dem anderen bleiben, der nicht zerstört würde." Καταλύεσθαι: aus seinem Bau, aus seiner Verbindung herausgerissen werden (2 Sam. 17, 13 μηδὲ λίθον καταλείπεσθαι). Joseph. *de bell. jud.* 7. 1, 1.

V. 3. Die Jünger setzen voraus, dass eine solche Zerstörung des Heiligthums mit der messianischen Rückkehr zu-

sammenhängen müsse. Volksglaube nach Dan. 9, 26 f. gemäss der gewöhnlichen Erklärung des משיח vom Messias; man glaubte Schändung des Heiligthums und Zerstörung mit seiner Erscheinung verbunden. — „Wann dieses?“ *Ταῦτα*, die Zerstörung. „Und welches das Vorzeichen (*σημεῖον* V. 30) davon?“ Aber sie legen sogleich das in die Frage mit hinein, theils, was sie mit jenen Ereignissen verbunden meinten, eben die Messiaserscheinung — theils, was sie für das Wesentliche jener Zerstörung hielten, die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, das Ende der ganzen bisherigen Weltperiode. Siehe zu 13, 39 u. 49. *Παρουσία* ist in der Kirche stehend gewordener Ausdruck, bei Matth. nur hier, V. 27. 37 u. 39; bei den übrigen Evangelisten nicht — 1 Joh. 2, 28. Bei'm Apostel Paulus im 1. u. 2. Thessalonicherbriefe und in den katholischen Briefen wird der Ausdruck öfter gebraucht. Es lag wohl schon im Worte der Begriff von etwas Ungewöhnlichem, Plötzlichem und Mächtigem.

Auf die Frage nach der Zeit antwortet Jesus nicht sogleich, sondern erst V. 32 ff., aber ablenkend: vgl. AG. 1, 7. Vielmehr spricht er zuerst, V. 4 f., warnend, wegen ihrer sinnlich persönlichen Erwartung. Gewiss liegt in der Stelle ausdrücklich: sichtbar, persönlich werde er nicht kommen. Dasselbe V. 23—27.

Πλανᾶν der eigentliche Ausdruck für Volkstäuschen, wie *πλάνη* und *πλάνος*. „Denn Viele werden kommen in meinem Namen, sagend: ich bin der Christus, und werden Viele verführen.“ Der Wahnglaube an seine persönliche Rückkehr wird von der Seite dargestellt, dass er zu groben Täuschungen führen müsse, also nicht blos in sich thöricht, verwerflich, sondern auch lebenverwirrend sei. — *Ἐπὶ τῷ ὀνόματι* hier wohl nicht: in meinem Auftrage, diesen vorgebend, sondern: meinen Namen führend. Demnach *ὁ Χριστός* hier und V. 23 nicht blos der Messias, sondern Er in seiner messia-

nischen Eigenschaft. Von solchen Erscheinungen haben wir zwar keine geschichtliche Kunde. Indessen wer hätte sie geben sollen? Josephus redet nur von vielen πλάνοι, ἀπατεῶνες. Doch führen die Sagen von Simon, Menander, Dositheus — in und nach der apostolischen Zeit allerdings auf Solche, welche sich für Incarnationen des Messias ausgegeben.

Die Zeichen seines Kommens sind V. 6—8 Völkerbewegung und Erschütterungen, V. 9—13 Hass gegen das Evangelium, als die Sache Gottes. Dagegen V. 14 die Erscheinung der geistigen Macht desselben; dann tritt die Vorbereitung ein auf sein Kommen, die Katastrophe von Judäa.

Μελλήσετε — das Futurum des *μέλλω* (hier allein) soll entweder eine entferntere Zukunft oder etwas Allmäliges bedeuten. *Πόλεμοι* und *ἀκοαὶ πολέμων* (*ἀκοή* 4, 24. 14, 1): Krieg, naher und entfernter. Es braucht auch dieses nicht zu streng genommen zu werden, wiewohl es eine Zeit fortwährender Kriege, in Syrien und Kleinasien, war. Es ist wohl nur Krieg im Lande gemeint. Uebrigens hofften diesen die Juden zu einer allgemein jüdischen Insurrection auch im Auslande zu machen; vgl. Joseph. *de bell. jud.* 1. 1, 2. *Ὁρᾶτε* wie *βλέπετε* V. 4. „Wahrt euch, entsetzt euch nicht.“ *Μὴ θροεῖσθαι* auch 2 Thess. 2, 2 — wohl aus einem solchen Wort Jesu. Zwei Gründe werden dafür angegeben, dass sie sich nicht entsetzen sollen: es muss so kommen — aber es giebt noch Mehr zu bestehen. *Δεῖ* hat auch hier die Bedeutung von Gottes Rath (nicht: nach der Art des Volks). *Πάντα* ist kritisch zweifelhaft; Lachmann lässt es weg. *Τὸ τέλος* nicht *ὠδίνων* V. 8 oder *σημείων*, sondern = *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, das Ende der Dinge, die Katastrophe. — V. 7. Dieses sind gewöhnliche Bilder von Noth und Erschütterungen, welche wir überall nicht streng zu nehmen haben. Jes. 19, 2. Joel 3. 2 Chron. 15, 6. Es kommt hier dazu, dass es messianische gangbare waren. „Volk

wird sich gegen Volk erheben, Reich gegen Reich: und es wird geben Hunger und Seuche und Erdbeben hin und wieder.“ *Κατὰ τόπους* zweifelhaft ob zu *σεισμοὶ* nur oder zu allen. Aber es bedeutet: stellenweis (wie *κατ' οἴκους* AG. 20, 20), oder (Paulus): bald da bald dort. Kühnoel und de Wette erklären es: aller Orten, wie *καθ' ἡμέραν*, *κατ' ἔτος* Luk. 2, 41. *Λιμοὶ καὶ λοιμοὶ* (doch *κ. λοιμ.* ist zweifelhaft; Lachmann hat es gestrichen): Hunger und Pest, die gewöhnlichen Begleiter der Kriege. Joseph. *de bell. jud.* 4. 6, 1. Hungersnoth war früher in Palästina, AG. 11, 28. Doch, wie gesagt, Solches ist nicht historisch aufzufassen. — V. 8. „Alles dieses der Anfang der Noth.“ Die Noth macht das Allgemeine dieser Zeichen aus. „Der Anfang“, weil nun erst diejenige beginnen wird, welche euch unmittelbar berührt. *Ὠδῖνες* oft im A. T. (Jes. 37, 3. 66, 7), ebenfalls 1 Thess. 5, 3 (Joh. 16, 21 persönlich angewendet). Auch die späteren Juden haben dieses Bild von der Noth vor der Erscheinung des Messias (חֲבָלִים). Es ist immer ein Bild nur für solche Noth, aus welcher sich Gutes, Glück entwickelt.

V. 9. Vgl. 10, 18—22 u. 24, 34. „Euch zu Bedrängniss überantworten“ nämlich den *πᾶσιν ἔθνεσι*, welche sogleich genannt werden. Auch dieses *πάντα τὰ ἔθνη* beweist den uneigentlichen prophetischen Charakter, in welchem dieses Alles gesprochen wird. — V. 10. *Σκανδαλίζεσθαι* wie 13, 21: in Schwäche verfallen, zur Untreue gebracht werden. — V. 11. *Ψευδοπροφῆται* 7, 15. Hier sind es solche, welche jene Schwäche benutzen werden. Die im Folgenden Genannten: die Liebe Vieler wird erhalten, weil sich die Schlechtigkeit, Ruchlosigkeit mehren wird — sind ohne Zweifel die Besseren in der Gemeine. Allgemeines Mistrauen —: dieses der Nachtheil, welchen das Böse für die Gesinnung der Besseren hat. — V. 13: ganz dasselbe 10, 22. „Wer sich

getreu, gut erhält (dieses ist *ὑπομένειν*) bis zum Ende (über diese Katastrophe hinaus), der wird das Heil erlangen," in die neue Zeit eingehen.

V. 14. *Κηρυχθήσεται*: mit Erfolg verkündigt werden. *Ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*, 26, 13 *ὅλῳ τῷ κόσμῳ*. Die *οἰκουμένη* (nicht blos in der römischen Bedeutung, Luk. 2, 1) ist die Welt im guten Sinne, wie *πάντα τὰ ἔθνη* V. 10 die feindselige. So dieses *πάντα τὰ ἔθνη* vielleicht auch hier im Folgenden, und *ὡς μαρτύριον* in der schlimmen Bedeutung zu nehmen; vgl. 10, 18. Demnach (Euthymius, Kühnoel): so dass sie nicht entschuldigt sein können. — Diese geistigen Anzeigen also zuletzt. *Καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος*. *Τέλος* wie vorher = *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* in der Jüngerfrage. Der grosse Straf-Vernichtungsakt.

Hier nun wird also bis V. 28 der Untergang des Judenthums in prophetischer Darstellung gezeichnet.

V. 15. Die Formel *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* (auch Mark. in d. Par.) ist aus Dan. 9, 27 vgl. 11, 31. 12, 11 (1 Makk. 1, 54). Sie wurde stehend. Vgl. Joseph. *antiqq.* 10. 11, 7: Daniel — *ἀνέγραψεν ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται*. Es ist hier wohl nicht blos (im Daniel davon) die Entweihung, Verwüstung des Tempels gemeint und *ἅγιος τόπος* nicht blos dieser — denn es soll ja hier erst der Anfang der Verwüstungen geschildert werden — sondern die von Stadt und Land. Auch Luk. 21, 20 in der parall. Stelle hat *ἐρήμωσις πόλεως*. *Βδέλυγμα* ist nur das Prädikat von *ἐρήμωσις*, entweder überhaupt das Entsetzliche dieser Verwüstung bezeichnend, oder dass sie durch Heiden erfolgen solle (Kühnoel *βδ.* selbst die Römer). *Ἅγιος τόπος* also die Stadt oder auch das Land; vgl. *ἁγία πόλις* 4, 5. *Ἑστὼς* nicht sowohl zu *ἴδητε* als zu *ῥηθὲν* zu beziehen, also mehr in subjektiver Bedeutung: wie Daniel es verkündigt hat, als stehend, aufgerichtet u. s. w. *Ἑστὼς* ist die lectio rec.; die

neuere Kritik hat die seltnere Form ἑστός aufgenommen. Ὁ ἀναγινώσκων νοείτω ist nicht Nachsatz zum ὅταν (dieser liegt zu deutlich im τότε V. 16), vielmehr Parenthese, aber nicht des Evangelisten (ἀναγινώσκειν auf diese Stelle des Evangelium), sondern Jesu (das Verbum sich auf Daniel beziehend). Aehnliche Parenthese 11, 14 εἰ θέλετε δέξασθαι. Aber Aufforderungen wie diese gehören zum prophetischen Stil: Dan. 9, 25. 12, 10. „Merke es wer es liest" nämlich was jener Gräuel bedeute: dass es zur Zerstörung kommen werde.

V. 16—18. Dann eilige Flucht.

Οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ: auf dem flachen Lande. So *Ἰουδαία γῆ* Joh. 3, 22 oder *Ἰ. χώρα* Mark. 1, 5, der *ὀρεινή* Luk. 1, 39 entgegengesetzt. Wahrscheinlich nach solchen Traditionen geschah die Flucht der Christen nach Pella, weit im Gebirge von Peräa (Eusebius *hist. eccl.* 3, 5: *κατά τινα χρησμὸν δοθέντα δι᾽ ἀποκαλύψεως*).

V. 17 f. Das Unverzügliche, wie im 16. Verse das Allgemeine dieser Flucht.

Ἐπὶ τοῦ δώματος 10, 27. „Nicht hinabsteigen, um seine Habe zu holen." *Τι* rec., neuere Krit. *τά*. Was das Materiale der Stelle anlangt, so sollen sie von dem Dache auf die Strasse herabsteigen (Luk. 5, 19) oder auf den verbundenen Dächern bis zur Mauer der Stadt fortgehen. Der text. rec. liest *τὰ ἱμάτια*, die neuere Kritik bedeutender *τὸ ἱμάτιον*. *Τὸ ἱμάτ.* bezeichnet das wesentlichste Bedürfniss (5, 40). Nicht einmal das Nothdürftigste sollen sie holen.

V. 19 f. „Wehe denen, welche nicht fliehen können, Schwangern, Säugenden — im Winter, am Sabbat."

Σαββάτῳ, rec. *ἐν σαββ.* Es ist ohne Bedeutung, dass hier der Sabbat noch als etwas für die Seinen Bestehendes erwähnt wird. Nach 2 Mos. 16, 29 war das Reisen (Herausgehen) verboten am Sabbat. Die jüdische Deutung er-

klärte dieses zu 2000 Ellen (heilige Zahl sonst in der Gesetzgebung — 4 Mos. 35, 5 u. Jos. 3, 4). Vgl. AG. 1, 12.

V. 21 f. Das Elend der Zeit wird in alten Bildern eingeführt. Alles eben nur allgemein, in prophetischen Bildern. Die eigentliche Zerstörung wird gerade nicht beschrieben.

„Noth so gross wie sie noch nie in der Welt war noch sein wird.“ Dan. 12, 1 vgl. Joel 2, 2. — V. 22 fügt ein tröstliches Wort hinzu: „Würde diese Zeit nicht abgekürzt, so würde Niemand gerettet.“ *Κολοβοῦσθαι* v. *κολοβός*, *mutilus*. *Διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτούς* 20, 10: d. würdig Befundenen. Es ist ein alter Gedanke, Gen. 18, 23 ff., dass um der Frommen willen Unglück vorübergehend sei oder abgekürzt werde. Hier in zwiefacher besonderer Beziehung: ihre Sache sei der Endzweck dieser Fügungen, und: sie würden die Kraft haben, von diesem Elend unberührt zu bleiben. *Σώζεσθαι* hat hier wieder die allgemeine Bedeutung, nicht wie V. 13.

Mit V. 23 wird nun das eigentliche Kommen Christi eingeleitet, mit einem negativen Gedanken. Es werde nicht in äusserlicher, persönlicher Erscheinung erfolgen und nicht in einem plötzlichen Wunderakt. Die Warnung stand schon im Allgemeinen V. 4 f. Sie wird hier wiederholt, wo sie eigentlich hingehörte, weil hier die Erscheinung Christi näher gebracht wird.

Ἰδοὺ ὧδε — Christus wie V. 5, die sich für ihn ausgeben würden. „Hier oder dort, glaubt es nicht.“ — V. 24. *Ψευδόχριστοι* hier u. Mark. in d. Par. allein. (Joseph. *de bell. jud.* 5, 4 misverstandene Weissagungen, welche auf Vespasian gingen.) *Ψευδοπροφῆται*, V. 11 zuletzt erwähnt, sind hier Menschen im Dienst des falschen Messias. „Werden thun grosse Zeichen und Wunder.“ *Διδόναι* 5 Mos. 13, 2. Dasselbe Wunderthun 2 Thess. 2, 9. Dort ausdrücklich als satanische Wirksamkeit. Diese Wunderwirksamkeit der Un-

lautern ist wohl nicht (die alte Kirche schwankte darüber) als ein wirkliches Thun gedacht, sondern als Täuschung, Blendwerk. *Οἱ ἐκλεκτοί* V. 22. — V. 25. *Ἰδού* wie *βλέπετε* V. 4. „Ich habe euch stärken wollen.“ — V. 26. „Wird man — er ist in der Wüste — drinnen im Haus, glaubt es nicht.“ *Ταμιεῖον* 6, 6. Beides die stärksten Gegensätze, wie *ἔξωθεν* und *ἐν τοῖς ταμείοις* 5 Mos. 32, 25. Bei der Wüste wird ohne Zweifel zugleich auf die Meinung hingedeutet, dass der Messias, wie alle glänzenden und wichtigen Erscheinungen, in der Wüste auftreten werde. Daher die Aufläufe daselbst, AG. 21, 38. Joseph. *antiqq.* 20, 6 u. *de bell. jud.* 2, 13—15. — V. 27. „Wie der Blitz vom Morgen ausgeht und bis Abend leuchtet, so wird auch die Erscheinung vom Menschensohn sein.“ Altes, natürliches Bild. Zach. 9, 14 von einer göttlichen Erscheinung: wie ein Blitzstrahl. Luk. 10, 18 Satanserscheinung, doch als vom Himmel herabfallend. Hier dem persönlichen Erscheinen entgegengestellt. Dreierlei liegt darin: plötzlich — schnell überall — nicht auf Erden. Weder (Paulus) das schnell (in gegenwärt. Erschein.) vorübergehen, noch das Allen sichtbar, ist erst aufzusuchen, nachzuweisen. — V. 28. Ob *γάρ* gelesen (Lachmann lässt es weg) wird oder nicht: es wird ein neuer Gedanke hinzugesetzt: Die Vorzeichen seiner Erscheinung, folglich seine Erscheinung selbst werde durch den Zusammenhang im Weltlaufe, in der Volksgeschichte, bedingt sein, in ihm liegen. Das Bisherige muss ja zu Grunde gehen, wenn es untüchtig geworden ist. — Die Formel ist sprüchwörtlich. Aehnliches überall. Seneca *epist.* 46: *si vultur es, cadaver exspecta.* Hiob 39, 30 steht der Satz im eigentlichen Sinne (d. Raubvogel — wo Todte, ist er sogleich). Adlerbild: Jer. 49, 22 u. Ezech. 17, 3. Es ist daher nicht nöthig anzunehmen, dass Jesus auf den römischen Adler habe hindeuten wollen; indessen (auch de Wet-

te) ist es nicht unwahrscheinlich, da auch die Apokalypse 8, 13 u. 12, 14 das Adlerbild entschieden dahin gebraucht. Es ist übrigens nicht einmal der eigentliche Adler hier gemeint, sondern der *gypaeetus,* Geieradler (Aasgeier), welcher nach Leichnamen geht. Dieser wurde bei den Hebräern und Arabern (vgl. Gesenius u. d. W.) mit unter נֶשֶׁר verstanden. Andere Beziehungen der Stelle sind unpassend. So die, nach welcher ὁ πτῶμα Jesus und ἀετοί die falschen Propheten sind (Fritzsche).

Nun V. 29—31 wird sein Kommen, in der Entscheidung, dem Siege seiner Sache, dargestellt.

Εὐθέως kann ganz eigentlich genommen werden: denn jene Entscheidung knüpfte sich ja unmittelbar an die Katastrophe an von Jerusalem und dem Judenthum. Ganz geistig angesehen, konnte sich das Evangelium ja nur entwickeln, wenn die ganze jüdische Form zerstört war. Doch hat εὐθέως in der Sprache der Evangelien oft auch nur die Bedeutung vom Uebernatürlichen, Wunderbaren. Diejenigen, welche eine Rückkehr Christi zum Weltgerichte in der Stelle verstanden und Jesum auch über die Zeit buchstäblich wahr sprechen lassen wollten, verstanden (aber auch Paulus) εὐθέως hier in der Bed. plötzlich (פִּתְאֹם, εὐθέως u. παραχρῆμα 4 Mos. 12, 4. Hiob 5, 3). Aber dieses kann εὐθέως nur bedeuten, wenn eine gewisse Zeitbestimmung daneben steht; doch das μετὰ u. s. w. ist zu allgemein, unbestimmt. Schott nahm eine falsche Uebersetzung des פתאם an.

Nun die prophetischen Bilder von der grossen Epoche (bei den Juden messianische Bilder) aneinandergereiht, und auf sich bezogen in seinem Sinne. Aber sogar bei der gewöhnlichen kirchlichen Auffassung (unklaren Vorstellung) vom Weltende kann nicht Alles eigentlich genommen werden.

„Sogleich — Noth — Sonne sich verdunkeln, der Mond seinen Schein nicht mehr geben, die Sterne werden vom Himmel fallen, die Himmelsheere wanken.“ Auch die allgemeine Sprache (mehr noch die messianische) hat diese Bilder von grossen Veränderungen, Krisen, Entwickelungen der moralischen Welt; auch die klassische hat sie. Die Worte (*ἀστέρες*, *σκοτίζεσθαι*, *πίπτεσθαι*) sind nicht uneigentlich zu zu nehmen: der Gedanke ist es. Grosse Weltereignisse: Jes. 13, 10. 34, 4. 60, 19 f. Jer. 15, 9. Ezech. 32, 7 f. Mich. 3, 6. Joel 2, 10. 3, 3 f. vgl. Apok. 6, 13—17. Hier sind die Bilder noch bestimmter als bei den Propheten. Es soll also das Wanken und Zusammenstürzen des Bestehenden, vor dem sich entwickelnden und siegenden christlichen Geiste, dargestellt werden. Das Fallen der Sterne vom Himmel ist altdichterisches Bild der Verdunkelung des Sternenhimmels. *Δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* Ps. 33, 6 u. Dan. 4, 32. Dieses sind die Masse der Gestirne, *ἀστέρες* die ausgezeichneten. — V. 30. Das Zeichen des Menschensohns (nicht er selbst, sondern wie 16, 1 *σημ. ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ*): das nächste Anzeichen, dass der Messias erscheinen werde. Fritzsche: das er thun wird. *Ἐν τῷ οὐρανῷ* gehört wohl zu *φανήσεται*, nicht zu *υἱοῦ τοῦ ἀνθρ.* (Schott). Aber die Frage ist unnütz: welcher Art dieses Zeichen sein solle. Im Judenthum selbst gab es wohl keine bestimmten Meinungen darüber. Die alte Kirche (Chrysostomus, Hieronymus) fand gewöhnlich das Kreuzeszeichen darin (*Ev. Nicod.* 24, doch zweifelhaft: *posuisti titulum gloriae tuae in coelis*). Aber in keinem Falle sind (Schott u. Andd.) die vorher beschriebenen Erscheinungen gemeint. „Ihm entgegen sehen die Menschen, angstvoll oder freudig.“ Beides, *κόψονται* und *ὄψονται*, wird aus Zach. 12, 10 f. beigesetzt; vgl. Apok. 1, 7. Dort ist das Zweite anders ausgeführt, und Beides bezieht sich dort auf die Gottesverächter im

Volke, welche sich so vor dem erscheinenden Gott entsetzen würden. Hier geht das Erste wohl auf die Schlimmen, das Zweite auf die Seinen. *Κόπτεσθαι ἐπ' αὐτόν*, reuig oder angstvoll. *Ἡ γῆ* auch hier nicht blos Palästina (s. z. 23, 35). „Sehen des Menschensohn kommend auf des Himmels Wolken, mit grosser Macht und Herrlichkeit.“ Nach Dan. 7, 13. Vgl. Matth. 25, 31. 26, 64, dazu Mark. 14, 62. Als grosse, himmlische Erscheinung. Im Sinne der Stelle: geistig mächtige Offenbarung Christi. — V. 31 wie 13, 40 u. 49. „Die Gemeine wird durch göttliche Sorge und Macht ausgeschieden und vereint.“ *Μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης* (*μεγ.* zu *φωνῆς*): mit lauthallendem Posaunenschall. „Bewährten sammeln aus den vier Weltgegenden, von Einer Himmelsgrenze zur anderen.“ Auch hier ist nicht die Wortbedeutung zu ändern: das Ganze ist Bild, Allegorie. Posaunenschall (1 Kor. 15, 52. 1 Thess. 4, 16) Ankündigung grosser göttlicher Akte. Es war der feierliche Hall im Cultus (3 Mos. 25, 9. 4 Mos. 10, 1—10), dann im Kriege: so also die Einleitung zu Gottes Gegenwart oder Zügen. *Ἐπισυνάγειν* (ganz dasselbe Mark. 13, 27) auch 2 Thess. 2, 1. *Τέσσαρες ἄνεμοι* Ezech. 37, 9. Apok. 7, 1 (Zach. 2, 6: *ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων συλλέξω ὑμᾶς*). *Ἄκροι οὐρανοί*: Himmelsrand, 5 Mos. 4, 32 u. 13, 7.

Aber merkwürdig bricht hier das messianische Bild ab —: nicht Auferstehung, nicht Weltgericht werden beigefügt. Der Zweck des Kommens Jesu ist nur die Vereinigung seiner Gemeine — das Kommen Jesu also ist der Sieg der Sache hiefür.

Nun V. 32—41 von der Zeit, in der dieses geschehen werde. Es wird davon mehr abweichend gesprochen, nämlich was das vorwitzige Fragen und Vermuthen anlangt. V. 32 f.: Es giebt einen inneren Zusammenhang der Dinge, aus denen man grosse Ereignisse ahnden kann. V. 34 f.:

Es ist genug für euch, dass dieses Alles gewiss erfolgen wird. V. 36: Die eigentlichen Zeitmomente liegen im Rathe Gottes. V. 37—41: Grosse Ereignisse treten plötzlich ein. — Das Erste und Dritte bezieht sich mehr auf das eigentliche Kommen Jesu, in der Entwickelung, dem Siege seiner Sache; das Zweite und Vierte mehr auf jene Vorbereitung in der jüdischen Katastrophe.

Ἀπὸ τῆς συκῆς gehört zum *παραβολήν*, nicht zum *μάθετε*. „Begreift, versteht, das Gleichniss vom Feigenbaum.“ Hier ein anderes als oben 21, 18 ff. in der Anschauung vorgeführt war. Das Ausschlagen des Baums deutet auf Sommer. Um dieses nicht müssig zu finden, muss man das *θέρος* bemerken. Die Frühlingszeichen deuten auf den Sommer hin; so die Regungen unter den Menschen auf die Erfolge, Resultate. „Wenn die Zweige (*ὁ κλάδος* coll. für *οἱ κλάδοι*) schon weich, frisch werden und die Blätter hervortreten (*ἐκφύῃ* rec., auf *κλάδος* bezogen; neuere Krit. *ἐκφυῇ*: hervorgebracht worden sind. Dieselbe Verschiedenheit Mark. 13, 28), dann erkennt ihr, dass der Sommer nahe sei.“ Aber V. 33 ist *γινώσκετε* Imperativ. *Πάντα ταῦτα* wohl nicht wie V. 6: die Anzeigen der kommenden Zerstörung, sondern es ist das Geschick über Judäa V. 14—28. *Ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις* — sie werden sprechend eingeführt: Er (*ὁ Χρ.*) ist ganz nahe. Andere (Schott) denken auch hier *θέρος* = *θερισμός* hinzu — im geistigen Sinne wie 13, 40 ff. *Ἐπὶ θύραις* wie *πρὸ θύρων* von demselben Jak. 5, 9.

V. 34. *Ἡ γενεὰ αὕτη* wie 16, 28 (23, 36): die jetzt lebenden Menschen. *Οὐρανὸς καὶ γῆ* 5, 18 *citius intereant* — ohne bestimmte Verkündigung dieses Weltuntergangs. *Οἱ λόγοι μου*: nicht überhaupt seine Belehrungen (Paulus), aber auch nicht blos diese Verkündigungen. Es ist die Darstellung von dem, wie seine Sache zu Gottes Rath stehe. *Παρέρχεσθαι* wie 5, 18 vom Gesetz und den Propheten (*inania esse*).

V. 36. Die Entwickelung der göttlichen Sache steht der göttlichen Vorsehung zu. Diese Gegenstände sind auch Gott allein bekannt. Christus kennt nur den Plan Gottes für die Menschen. Dieses ist die Idee solcher Stellen. *Ἡμέρα καὶ ὥρα* — AG. 1, 7 *χρόνοι καὶ καιροί* mehr = Zeit und Umstände. *Ἐκείνη* das gewöhnliche Wort, der Gegenwart entgegengesetzt. „Niemand, auch die Engel nicht, vielmehr Gott allein." *Εἰ μή* gehört zu *οὐδείς*, und die Worte *οὐδὲ* — *οὐρανῶν* sind Zwischensatz. Bei Mark. 13, 32 steht ausdrücklich dabei *οὐδὲ ὁ υἱός*. Auch hier haben es nicht nur nach Ambrosius und Hieronymus viele Lateiner gehabt, sondern, wie Origenes und Chrysostomus u. Andd., auch die vornehmsten Griechen. Lachmann hat es recipirt. Es kann aus Markus hereingekommen, aber ebensogut auch dogmatischer Bedenklichkeiten wegen weggelassen worden sein. Oben schon wurde bemerkt, dass dergleichen Veränderungen vornehmlich im Matthäus geschehen seien. Der Gedanke liegt im *οὐδεὶς εἰ μὴ* — schon bestimmt inne.

V. 37—41 wird das Plötzliche grosser Ereignisse dargestellt, warnend vor der Sorglosigkeit, mit welcher man ihnen entgegengeht. Da ja nur die Bewährten in solchen Ereignissen bestehen könnten. — *Αἱ ἡμέραι*: Lebensweise jener Zeiten. Nämlich sorglos fort, als wäre es eine unbedeutende Zeit. *Οὕτως ἐστὶν ἡ παρουσία* — ungenau für: in solche Zeiten fällt u. s. w. Die Formel wird V. 39 wiederholt. Aehnliche Darstellungen wie V. 38 stehen auch Jer. 29, 5—7 in gutem Sinne, von einem Leben, welches Gott sorglos gemacht hat. Auch hier soll kein lasterhaftes, schwelgerisches Leben bezeichnet werden, sondern ein gewöhnliches, gleichgültiges. *Ἡμέραι Νῶε*: Zeit vor der Fluth (1 Petr. 3, 20). *Γαμεῖν* — *ἐκγαμίζειν*: zur Ehe nehmen, — geben (22, 30). *Εἰσῆλθε εἰς τὸν κιβωτόν*: das Strafgericht angedeutet wurde. Im Folgenden ist entgegengesetzt *ἕως ἦλθεν*

ὁ κατακλυσμός. V. 39. Οὐκ ἔγνωσαν: bemerkten oder erwogen nicht. Ἦρεν: hinwegraffte. — V. 40 f.: Auch das gewöhnliche Lebensgeschäft wird fortbestehen; und doch werden die Menschen mitten heraus hinweggenommen werden. Die Beispiele sind vom männlichen und weiblichen gewöhnlichen Geschäft hergenommen. „Zwei — zugleich auf dem Acker — der Eine ergriffen, der Andere freigelassen.“ „Mahlen in der Mühle.“ Μύλωνι hat d. textus rec.; beglaubigter ist μύλῳ. Μύλος 18, 6; dann = μυλών. Dieses Mahlen ist das Geschäft von Frauen (Sclavinnen) in den Handmühlen. Vgl. 2 Mos. 11, 5 u. Jes. 47, 2. Παραλαμβάνεται und ἀφίεται sind das prophetische Präsens. Παραλαμβάνεσθαι — ἀφίεσθαι: ergriffen — freigelassen werden. Schott, Bretschneider u. Andd. (umgekehrt gedeutet): aufgenommen werden in das göttliche Reich oder zu den Bewährten — sich überlassen werden. Jenes ist wohl richtiger. Ergriffen: vom Geschick, von der Noth.

Nun V. 42 b. z. Schluss spricht er zu den Seinen in Beziehung auf beides Voriges — doch mehr auf sein Kommen. Wachen ist hier der Hauptbegriff und auch im Folgenden, Kap. 25. So das Wachen in derselben Beziehung, in der auf die grossen Erscheinungen der Zeit, die da kommen sollte: 1 Thess. 5, 6. 1 Petr. 5, 8. Apok. 3, 2 f. Es begreift immer Zweierlei in sich: 1. Aufmerksamkeit, Beobachtung, 2. Regsamkeit, Vorbereitung. Also: der Sache Christi in ihrer Entwickelung alle Aufmerksamkeit widmen, sich derselben und ihres Dienstes würdig halten, so dass sie jederzeit ihre angemessene Stelle im göttlichen Reiche einnehmen können. Aehnliches wird in Beziehung auf ungewöhnliche Lebensereignisse, die da kommen könnten, gesagt überall. Panätius bei *Gellius* 13, 16: *sic vivamus*, *sic loquamur*, *paratos nos ut inveniat fatum.*

„Ihr wisst nicht, um welche Stunde euer Herr kom-

men werde.“ Herr hier nicht als gewöhnlicher Ehrenname, sondern schon im Zusammenhange mit den folgenden Parabeln. — V. 43. *Γινώσκετε* wie V. 32 — das wisst ihr, nämlich aus dem gewöhnlichen Leben. So ist es dem höheren *οἴδατε* V. 42 entgegengesetzt. „Wenn der Hausherr wüsste, in welcher Nachtwache der Dieb kommen würde, er wachen und sein Haus nicht durchbrechen lassen würde.“ Das Bild: wie der Dieb, so der grosse Tag — also: den Nichtwachenden zum Nachtheile — wurde stehend in der urchristlichen Sprache; vgl. 1 Thess. 5, 2 (*ἀκριβῶς οἴδατε* — wohl aus dieser Rede Jesu) 2 Petr. 3, 10, Apok. 3, 3. — V. 44. *Καὶ ὑμεῖς* dem Hausherrn entgegengesetzt (V. 43). Auch ihr, welche ihr Diener seid. Also: jener selbst ist wachsam. *Ἧι ὥρᾳ οὐ δοκεῖτε* nicht: euch unversehens, sondern: schneller als ihr meint. Demnach: schnell wird die Sache sich entscheiden, und eure Würdigkeit für dieselbe zugleich.

V. 45 ff. Dieses, wie es V. 42 schon gesagt war, ausgeführt. Nach Luk. 12, 41 fragt Petrus: ob dieses für sie gesprochen werde? Und es folgt dann V. 42—46 was hier. — Die Apostel, als Vertheiler der geistigen Güter, sind unter dem Diener gemeint, welcher im Hausstand herrschen soll.

Τίς ἄρα ἐστίν nicht: Wer unter euch ist? sondern: Wie muss der beschaffen sein? Nämlich wie es V. 46 heisst: *ποιῶν οὕτως*. Schott und Andd. nehmen es = *εἴ τις* und V. 46 als Nachsatz. *Πιστός* in den Parabeln, 25, 21. 23, und *φρόνιμος* 7, 24. „Gesetzt über die Dienerschaft (*θεραπεία*, auch bei Lukas in d. Parall., für *θεράποντες* — LXX Gen. 45, 16; so *δουλεία*, *servitium*, *συγγένεια* Luk. 1, 60), ihr zu seiner Zeit Speise zu geben?“ Nämlich indem der Herr hinweggegangen ist, V. 46 u. 48. Speisegeben das Amt des *οἰκόνομος*; 1 Kor. 4, 1 heissen die Apostel *οἰκόνομοι*. — V. 46. *Ἐλθών*: wiederkehrend. *Οὕτω ποιοῦντα* nämlich

διδόναι und *ἐν τῷ καιρῷ*. — V. 47. „Ueber allen seinen Besitz setzen.“ Es ist dasselbe in der Anwendung mit dem herrschen lassen 19, 28 u. 25, 21 ff.: ihn vollkommen gelten lassen in der neuen Sache.

V. 48. *Ἐκεῖνος* bei *κακὸς δοῦλος* ist auffallend. Fritzsche lässt es mit wenigen Handschrr. weg. Aber es bezieht sich nur auf den Nebensatz in V. 45: *ὃν κατέστησεν* u. s. w. Gleichen Amts war er. *Χρονίζειν* von demselben Hebr. 10, 37. — Hier zuerst, dann 25, 5 u. 19, wird von einem Zögern in der Rückkehr Jesu gesprochen. Diese Stellen widersprechen wenigstens der Annahme in der Rede Jesu von seiner Rückkehr: als habe er selbst gehofft, sofort wiederzukehren mit messianischem Glanze. Die Stellen deuten ohne Zweifel darauf hin, dass dieses Kommen nichts sinnlich Wahrnehmbares sein werde; es werde vielmehr so scheinen können, als geschehe Nichts dazu — weil nämlich sich Alles innerlich, geistig vollziehen werde.

V. 49. *Ἄρχεσθαι*: *conari*, *instituere*. Fritzsche legt mehr Bedeutung hinein: sogleich im Anfange seines schlechten Verhaltens werde er überrascht werden. „Mishandeln — schwelgen.“ Also Versäumniss seines Berufs in Hochmuth und Leichtsinn. — V. 50. „Dann wird der Herr kommen, zu unerwarteter, unbekannter Zeit,“ für ihn also völlig überraschend. — V. 51. Die Strafe des Dieners ist wieder wie 22, 13 mit Uebertreibung dargestellt, um anzudeuten, dass der Sinn nicht auf gewöhnliche, menschliche Verhältnisse gehe. *Διχοτομεῖν* auch Luk. hier; gleichviel, wie es genommen wird. Todesstrafe bezeichnet es wohl nicht, aber auch nicht blos (Grotius u. Andd.) entfernen, absetzen. Entweder ist eine harte, ja grausame Strafe gemeint (Chrysostomus), oder auch nur Züchtigung (*tergum dissecare, scindere* — Kühnoel). *Μέρος θήσει μετά* — in diesem Anklang an Ps. 50, 18 (*μερίδα μετὰ μοιχῶν θή-*

σεις αὐτῷ) zeigt sich das Uneigentliche der Beschreibung (Apok. 21, 8: τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ): er wird ihm zutheilen was den Heuchlern gebührt. Ὑποκριταί mag auf die gewöhnlich so bezeichneten Pharisäer gehen. Ἐκεῖ u. s. w. gewöhnliche Schreckensformel, zuletzt 22, 13.

Wie das Kommen Christi auch in den Evangelien ein so umfassender Begriff ist, so können Stellen dieser Art, von der Pflicht sich bereit zu halten, auch wohl mit der gewöhnlichen praktischen Theologie auf die Vorbereitung zum Tode der Einzelnen angewendet werden. Dieser heisst ja wirklich selbst ausdrücklich ein Kommen Christi Joh. 14, 3.

Kap. 25 enthält drei zusammenhängende Reden. Die ersten beiden, V. 1—30, führen noch die letzten Gedanken aus von 24, 42 ff. — ermunternd an die Seinen, sich innerlich und wirkend (denn so unterscheiden sich die beiden Parabeln, wie auch 5, 13—16 Beides beisammen steht: ihr sich Bilden und ihr Wirken) tüchtig zu erhalten, in der Aussicht auf die bevorstehende eine, grosse Zeit (V. 1—13 u. 14—30). Die dritte Rede handelt dagegen von dem, was die Welt den Seinen zu leisten habe — sodass er es von ihr fordern und ihr vergelten werde.

Die erste und dritte Rede ist dem Matthäus eigen.

Die erste Rede ist leicht verständlich und die einzelnen Bilder derselben sind nicht zu fest zu halten. Doch ist Christus der Bräutigam; vgl. 9, 15 u. 22, 2. Sein Kommen, wie in Kap. 24, ist das geistige, Entscheidung und Sieg, Feststellung seines Werks. Die Begleiterinnen der Braut, die Jungfrauen, sind das Bild derer, welche seine Sache (die Braut) für seine Ankunft bereiten sollen. Das brennende Licht (vgl. 6, 22 f.) ist der bereite, rege Geist. — Aber das Einholen des Bräutigams durch die Begleiterinnen der Braut ist nicht in der gewöhnlichen Sitte des

Orients, auch des Judenthums; die Braut wie ihre Begleiterinnen wird in das Haus des Bräutigams, freilich aber von ihm selbst, abgeholt: das Bild ist also sehr fein gewendet. So ist auch das Mahl im Hause der Braut gegen den orientalischen Stil. Aber das Hellbrennen der Leuchten (dieses hier λαμπάδες — b. Griechen immer Fackel) war nicht nur dem Anstande gemäss, sondern galt selbst als ein gutes Anzeichen für das Fest.

V. 1. Ὡμοιωθήσεται δέκα π. — wieder unregelmässig: es geht dabei zu wie u. s. w. Die Zahl zehen ist nur als heilige, feste gebraucht. Oder es sind wirklich so viele Begleiterinnen gewöhnlich gewesen, wie sonst im jüdischen Leben Vieles in dieser Zahl angelegt war. Jedenfalls bedeutet die Zahl nichts ausser dem Bilde. Nach νυμφίου lasen Viele in der lateinischen und syrischen Kirche besonders καὶ τῆς νύμφης. Grotius ist dafür, weil es der Sitte gemäss sei. Aber theils wäre dieses doch gegen die Sitte, weil die Begleiterinnen immer bei der Braut sind (schon Ps. 45, 15), theils tritt ja auch im Folgenden überall nur der Bräutigam hervor.

V. 2. „Fünf vorsichtig, fünf leichtsinnig." Die Gleichzahl mag bedeuten, dass die Gefahr des Leichtsinns Allen nahe liege, folglich so Viele wohl diesem zufallen, als vorsichtig sind. Φρόνιμος — μωρός passt sowohl für das Bild als für das Eigentliche. Μωρόν: das Unangemessene, im Einzelnen des Lebens und in der gesammten Führung des Lebens. — V. 3. Μωραί ist nicht als Subjekt zu nehmen, sondern gehört zum Prädikat. „Diese in ihrer Thorheit —". Ἔλαβον aus V. 4 durch ἐν τοῖς ἀγγείοις zu suppliren. Dieses Oel mit sich nehmen, wenngleich die Lampe brennt, bezeichnet das tiefere, vollere geistige Leben, im Gegensatze zu blos augenblicklicher Erregung.

V. 5. Νυστάζειν, καθεύδειν — schlafen *(dormitare)*,

einschlafen. Diess mit geflissentlicher Umständlichkeit gesagt: die Verzögerung der persönlichen Rückkehr, welche erwartet wurde, führte dazu, dass auch die Besseren die Hoffnung aufgaben. — V. 6. *Μέσης νυκτός*, am unerwartetsten. *Κραυγή*: Ruf vom Wege her. Das Folgende bis V. 12 führt die Erzählung in sprechenden Lebensbildern aus. *Κοσμεῖν* auch in der klassischen Sprache, *parare*.

V. 8 ff. „Gebt uns — geht vielmehr u. s. w.," dann das Kaufengehen und das Zu-spät-kommen — ist wenigstens im allgemeinen Sinne nicht ohne Bedeutung. Es soll ausgedrückt werden die Unmöglichkeit, dem unterbrochenen, nicht rege erhaltenen Geistesleben mit Einemmale aufzuhelfen, und der Verlust an Lebenszeit, wenn es nachgeholt werden solle. — V. 9. *Μήποτε* ist als Frage zu nehmen: Möchte es nicht unzulänglich sein für uns und euch? — V. 10. Die günstige Zeit, einzutreten in den geistigen Zusammenhang, geht vorüber bei diesem Nachholen, Einbringen. *Γάμοι*: Festmahl. *Ἐκλείσθη ἡ θύρα* — jene also wurden zum zudrängenden, abgehaltenen Volke gerechnet.

V. 11 f. *Κύριε κύριε* und *οὐκ οἶδα* 7, 23 (dort *ἔγνων*). — V. 13. Schlusssatz wie 24, 42. *Ἡμέρα καὶ ὥρα* 24, 36. Bei dieser Formel, welche für das Ereigniss der Rückkehr Jesu stehend war, bedarf es nicht des Beisatzes *ἐν ᾗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται*, welcher seit Griesbach weggelassen wird.

Die folgende Parabel V. 14—30 ist auf das äussere Wirken bezogen, wie die vorige auf das Innere, den Geist ging. Sie steht in der Hauptsache, und mit einigen Bildern vermehrt, auch Luk. 19, 11—27. Dort ist der Herr Erbe eines Reichs, das er in Besitz nehmen will, aber dessen Bürger ihn nicht aufnehmen wollen. Auf die Kämpfe zu beziehen, welche das Evangelium in der Welt haben, gleich-

sam Christus bestehen werde, unterdessen dass Jeder mit dem Seinen in seinem Kreise zu wirken habe.

Die Parabel wird hier nicht eingeleitet durch ὡμοιώθη oder ὁμοιωθήσεται. Entweder ist ὁμοιωθ. aus V. 1 zu wiederholen, oder die Parabel hängt vom γρηγορεῖτε V. 13 ab. Wie Mark. 13, 34 f., wo freilich aber die kurze Vergleichung auf das Wachen der Diener geht. Für unsere Parabel passt das Wachen nicht. — Der scheidende Herr ist hier Christus; anders 21, 33. Ἴδιοι δοῦλοι bedeutet besondere Verpflichtung dieser Diener. „Seine Güter übergab" — die Verwaltung der christlichen Gemeine. Vgl. 24, 47. Die einzelnen Summen, welche nun übergeben werden, bezeichnen die einzelnen Befähigungen und Aufträge in der christlichen Sache zu arbeiten. Talente also dieses, nicht die Geistesgaben im Innern, wie die Kirche und selbst das gemeine Leben das Wort aus dieser Parabel gebraucht. Auch der Apostel Paulus spricht von den Geistesgaben nur in Beziehung auf Wirksamkeit in der Gemeine: Röm. 12, 3 ff. 1 Kor. 12, 7. Eph. 4, 8. Der Sinn des Folgenden ist also: Gabe, Auftrag wird nach der Würdigkeit ertheilt, und die Wirksamkeit erweitert sich mit dem Gebrauche — nämlich im göttlichen Reiche, im Geistigen.

V. 15. „Fünf Talente (18, 24) — zwei — eines." Δύναμις: Tüchtigkeit das Geschäft zu führen. Εὐθέως: ohne Anordnungen zu machen über den Gebrauch. Ἀποδημεῖν wie 24, 45 das Scheiden Christi von der Erde. — V. 16. Πορευθείς hebräisch-jüdisch: thätig, rührig. Ἐργάζεσθαι wie πραγματεύεσθαι b. Luk. par.: Gewinn suchen mit Arbeit. Ποιεῖν auch wie *facere* = κερδαίνειν. Lachmann liest hier ἐκέρδησεν. LXX Sprüchw. 21, 6 ἐνεργεῖν.

Wie der Mensch also sich selbst seine Wirksamkeit erweitert, so geschieht es durch Gott in immer erweiterter Masse. — Das Entsprechende: „der fünf hatte erwarb fünf,

der zwei — zwei" soll blos ausdrücken, dass Wirksamkeit und Kraft sich genau entsprechen.

V. 18. Der Untüchtige bemüht sich nicht einmal um einen Erfolg. Aber vielleicht ist das ausdrückliche ὤρυξεν ἐν τῇ γῇ nicht ohne Bedeutung: die materielle Thätigkeit scheut er nicht, nur die lebendigere Bemühung. Ὤρυξε = machte eine Grube. Ἀργύριον τοῦ κυρίου bedeutend: für welches er verantwortlich war. — V. 19. Μετὰ χρόνον πολὺν vgl. bei 24, 48. Λόγον συναίρειν 18, 23.

Wieder findet sich nun im Folgenden die Gleichmässigkeit, wie sie gewöhnlich ist in der parabolischen und sententiösen Sprache.

„Fünf gegeben, fünf habe ich erworben." — V. 21. Für εὖ liest Fritzsche hier und V. 23 das griechischere εὖγε, was auch Lukas in der Parall. hat. „Redlicher und getreuer Diener." Ἐπ' ὀλίγα —: in Beziehung auf Weniges warst du getreu. Ἐπὶ πολλῶν, Güter oder Geschäfte (ἐπὶ πᾶσι καθιστάναι 24, 47). Das εἴσελθε — σου bezeichnet etwas neben diesem über Viel setzen, die Bedingung davon: Genossenschaft, Gemeinsamkeit mit dem Herrn. Χαρά entweder Freudenmahl (so LXX Esth. 9, 18 — מִשְׁתֶּה) oder (besser, da ja von einem bleibenden Zustande die Rede sein muss) Glück, Herrlichkeit (Hebr. 12, 2). Ausser dem Bilde ist es jene Genossenschaft Christi — συμβασιλεύειν Röm. 5, 17. 2 Tim. 2, 11; in eigentlichen Worten Joh. 17, 22. 24.

V. 22 f. wie V. 20 f. — Die entschuldigende Rede V. 24 f. soll bedeuten, dass sich die Trägheit im Geistig-Sittlichen immer damit entschuldige, dass Gott, die Pflicht, zu viel fordere. Ja sie sehe immer die Sache des Guten als eine fremde, die Aufforderungen dazu als die Sprache eines fremden, persönlichen Interesse an. Die Antwort: je höher die Anforderung gefunden werde, desto ernster solle das Streben sein.

Σκληρός, wie *difficilis:* schwer zu behandeln, dem also schwer zu genügen. „Aerndtend wo du nicht gesäet hast, sammelnd von da wo du nicht ausgegeben hast.“ *Διασκορπίζειν* in guter Bedeutung wie *σκορπίζειν* 2 Kor. 9, 9. De Wette nimmt es = *σπείρειν*. Vielmehr ist es auf andere Ausgaben zu beziehen. — *Φοβηθείς:* ängstlich, dass ich nämlich nicht genug gethan zu haben schiene — dass ich dir nicht genügen würde. — V. 26. *Ὀκνηρός* = *segnis* (der *σπουδή* entgegen Röm. 12, 11). „Du wusstest, oder: Wusstest du“ u. s. w.? — Frage oder ironische Wiederholung. — V. 26. *Βαλεῖν τοῖς* (Mark. 12, 41 u. Luk. 19, 21): ihnen auszahlen (Luk. *διδόναι ἐπὶ τράπεζαν*). *Κομίζειν*: *reportare* (Hebr. 11, 19). — Die Erzählung will wohl nicht sagen, dass auch jene Anderen den Gewinn durch die Wechsler gemacht hätten. Wenigstens (diess ist wohl der Sinn) hättest du Sorge tragen sollen, wolltest du nicht selbst und unmittelbar dabei arbeiten. Also: in jedem Falle streben.

V. 28—30. Urtheil des Herrn: der Beruf wird dem Diener genommen, er selbst ausgeschieden als unwürdig.

„Nehmt ihm das Talent und gebt es dem welcher zehen zu verwalten hat.“ Sinn: Dem Tüchtigen sei kein Beruf zu hoch und zu schwer. — V. 29 ist als Zwischenrede Jesu aufzufassen. Dasselbe 13, 12 vom innerlichen Wachsen bei den geistig Regen; hier vom Berufe, welcher sich bei Gott für den Würdigen immer steigere, erweitere. *Τῷ ἔχοντι — τῷ μὴ ἔχοντι* mit sententiöser Kürze; man supplire entweder: habend und wohl gebrauchend, oder: habend weil er es würdig war — und so im Gegentheil. *Ὁ μὴ ἔχων* neben *ὃ ἔχει* bedeutet den wenig Besitzenden. Wahrscheinlich des anscheinenden Widerspruchs wegen ist statt *ὃ ἔχει* oft (auch von dem Syrer u. der Vulgata) gelesen worden *ὃ δοκεῖ ἔχειν*.

V. 30. Fortgesetzte Rede des Herrn. *Ἀχρεῖος* = *ὀκνη-*

ρός V. 26. Es folgen die gangbaren Formeln. Σκότος entgegengesetzt der χαρά V. 21 u. 23. Ἐκεῖ u. s. w. zuletzt 24, 51. — Bei den ältesten Vätern und in der alten Kirche findet sich oft gebraucht, als traditionelles Wort Christi, das vielleicht nur aus dieser Parabel entstanden ist: γίνεσθε τραπεζῖται δοκιμοί. Vgl. Heinichen Exc. 9 zu *Euseb.*

Die berühmte Stelle nun V. 31—46 hat Matthäus allein. Es ist die Stelle vom jüngsten Gericht, wie sie gewöhnlich gedeutet wird — als Vollendung der Rede von seiner Rückkehr Kap. 24 verstanden, wiewohl von dieser sehr weit getrennt durch Alles von V. 31 dort an.

Nach der gangbaren Erklärung wurde doch auch in der Kirche immer Einiges auffallend gefunden: 1. dass alle Würdigkeit auf das Wohlthun beschränkt wird (daher die katholische Kirche die Rede für ihre Lehre von den guten Werken gebraucht); 2. die uneigentliche Bezeichnung der zu Richtenden: alle Völker; 3. der dunkle Ausdruck: geringste Brüder, da diese doch mit zu den gerichteten Völkern gehören müssten. Auch erstreckt sich die ganze Darstellung nur auf die Lebenden — es geht dem Gerichte keine Auferstehung voran.

Aber auch die Reden von Christi Rückkehr gingen ja auf irdische Ereignisse, und der ganze Charakter der Stelle und vieles Einzelne zeigt, dass sie nicht eigentlich genommen werden dürfe. 1. Alles besteht aus gangbaren Bildern, welche im Judenthum vielfach im Gebrauche gewesen sind. 2. Einzelnes, z. B. V. 40 ὁ βασιλεύς von Jesus, erinnert an die Parabelsprache; vgl. zu V. 14. Daher fasst Paulus die Stelle als Lehrerzählung über das was Menschenwerth giebt. Aber es ist Alles zu prächtig und der Gedanke zu allgemein. Die rechte Auffassung hat Keil *de argumento loci Matth.* 25, 31 ss. (1809), erweitert in s. *Opuscc. acad. ed. Goldhorn* (Lips. 1821) 136 ss., deutsch in den von

ihm u. *Tzschirner* herausg. *Analekt. f. d. Stud. d. exeg. u. syst. Th.* (1813) 1. 3, 177 ff. Aehnlich Olshausen. Dagegen ist Kühnoel sammt den meisten Neueren.

Es ist das angewendete allegorisirte messianische Bild von dem Gerichte des Messias über die Heiden in Beziehung auf ihr Verhalten gegen die Juden (Joel 4, 2 f. Dan. 7, 10. 22. 26 — Judith 16, 17. Sir. 32, 19. Anspielungen darauf: Joh. 3, 17. 5, 27 ff. 1 Kor. 6, 2). In diesem Bilde stellt also Christus hier dar, nachdem er von den Leistungen der Seinen in der Welt gesprochen hat: was die Welt den Seinen schuldig sei, und wie es ihr vergolten werden solle. Dieses aber zur Aufmunterung, Tröstung eben der Seinen; denn die Welt hörte ihn ja nicht. „Wie grosse Pflichten, so sollen sie auch grosse Rechte haben: ihm völlig gleichgestellt werden — und schon das Wohlwollen gegen ihre Person sei gleich wie ein Verdienst um die Sache; vgl. 10, 40—42 u. Mark. 9, 41. *Πάντα ἔθνη* ist die fremde Menschenwelt überhaupt, gewiss die Juden mit eingeschlossen; und es wird hierbei zugleich die Aussicht gegeben, dass von ihnen die Würdigen Alle in sein Reich aufgenommen werden sollen.

V. 31. *Ἐν τῇ δόξῃ αὑτοῦ* — unbestimmt in wessen Herrlichkeit, 24, 30; *ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρός* 16, 27. Vor *ἄγγελοι* hat der gew. Text *ἅγιοι*, wie Mark. 8, 38, nicht heilige, sondern Gott geweihte. *Καθίσει ἐπὶ θρόνου* — sich als Richter setzen. Anders dieses Sitzen in derselben Formel 19, 28. „Wenn also dieses, woran ihr glaubt, in meinem Sinne Statt haben wird." Selbst von einem jenseitigen Acte wie hätte Christus so im eigentlichen Wortverstande sprechen können?

V. 32. *Συναχθήσεται* anders als *ἐπισυνάγεσθαι* 24, 31. *Πάντα τὰ ἔθνη* der vom messianischen Gericht gewöhnliche Ausdruck. Die kirchliche Erklärung schwankte nur zwischen

allen Menschen oder blos den Christen. — Der richterliche Act wird wie mit göttlichem Allwissen vollzogen. Anders Apok. 20, 11 f. Die Würdigen werden von den Unwürdigen sogleich geschieden. Dabei kommt das alte Volksbild zur Anwendung von dem Scheiden in der Heerde. Auch Ez. 34, 17 hat es. Ἔριφοι nicht blos *hoedi* (τράγοι), sondern Ziegen, vornämlich junge, beiderlei Geschlechts. Ὥσπερ u. s. w. — so genau wie dieser. Nicht sowohl das Gute und Böse, als das Reine und Unreine wird in dem Bilde ausgedrückt.

V. 33 geht die Darstellung ganz in das gebrauchte Bild über: τὰ μὲν πρόβατα — τὰ δὲ ἐρίφια. Auch ein Beweis für das Bildliche des Ganzen. Im Folgenden, V. 37, οἱ δίκαιοι. Die Anderen erhalten keinen eigenthümlichen Namen, etwa ἄδικοι. Das Rechte und Linke bedeutet Vorzug und Nachtheil sowohl im Rang als im Geschick. So auch in den alten Mythen von den Geschicken nach dem Tode: die rechte Seite die der Seligen und umgekehrt. Vision des Armeniers b. Plato *de rep.* 10. Virgil *Aen.* 6, 541: *Dextera —; laeva ad tartara mittit.* — V. 34. Ὁ βασιλεύς deutlich auf das Uneigentliche des Ganzen hindeutend: doch mit Hinsicht auf die βασιλεία im Folgenden, an welcher die Würdigen Theil nehmen sollen. Εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου: von ihm Gesegnete oder zum Segen Bestimmte. „Nehmt in Besitz das euch von Anfang der Welt bereitete Reich.“ Sein Reich, an dem sie Theil nehmen sollen. Βασιλείαν κληρονομεῖν 5, 5. „Bestimmt (dieses ist ἑτοιμάζεσθαι 20, 23 — Paulus auch προετοιμάζ. Röm. 9, 23 and.) von Anbeginn.“ Auch bei Paulus diente diese Formel dazu, die Seligkeit oder Würde zu steigern: von Ewigkeit bestimmt. Eph. 1, 4 f. 1 Petr. 1, 20.

V. 35 f. Denn ihr habt euch mir freundlich, hülfreich erwiesen. Συνάγειν neben ξένος = gastlich aufnehmen. Vgl.

LXX Richt. 19, 15. 2 Sam. 11, 27. Ξένος wohl mit der Bedeutung *exul.* S. 3 Joh. 5 vgl. 7 und φιλοξενία Röm. 12, 13 u. Hebr. 13, 3. Ἐπισκέπτεσθαι = freundlich besorgen, warten. Sir. 7, 35 ἐπισκ. ἄρρωστον. Vgl. Jak. 1, 27. Ἔρχεσθαι πρός τινα — zu Gefangenen. Aber V. 39 und 43 wechselt es ab mit ἐπισκέπτεσθαι — also auch: kommen, um zu bleiben, zu warten.

V. 37—39. Diese Reden deuten auf Entfernung von seiner Person hin — wenngleich κύριε wie anerkennend. Es sind eben Menschen aus aller Welt, aller Art. Die Wiederholung, welche durch die ganze Erzählung hindurchgeht, soll nur dieselbe lebendiger machen.

V. 40. Ἐφ' ὅσον = bis wie weit. Röm. 11, 13. Τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐλαχίστων wie 5, 19 τῶν ἐντολῶν τ. ἐλ.: den Geringsten von meinen Brüdern. V. 45 steht ἐλάχιστοι ohne ἀδελφοί. Darum aber nicht ἐλάχιστοι soviel als ἀδελφοί (= μικροί 18, 6). „Es gilt wie mir geschehen" — 10, 40 ff. Mark. 9, 41; vgl. Sprüchw. 19, 27 δανείζει θεῷ.

V. 41. Gegensatz zu V. 34. Nur heisst es vom Feuer nicht: bereitet ihnen, sondern: dem Satan, und nicht ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Die urchristliche Sprache ist immer mehr auf das Heil als auf das Unselige gerichtet. Ueber das ewige Feuer s. z. 18, 8: das der Gehenna 5, 22. Wie das Ganze nicht auf etwas Jenseitiges geht, so auch hier (wie aa. OO.) das ewige Feuer nicht. Es ist nur von völliger Ausscheidung — wie im Gegentheil von der Aufnahme in seine Sache — die Rede. Dem ewigen Feuer steht die βασιλεία entgegen. Πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ wie ἀποχωρεῖτε 7, 13. Τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις Jud. 6. 2 Petr. 2, 4 dem Dämonenstaat, den von Gottes Gemeinschaft Abgeschlossenen.

V. 44 wie V. 37—39. Διακονεῖν steht hier als allgemeines Wort für alle jene einzelnen Ausdrücke von Sorgfalt und Liebe. Vgl. 20, 28 u. Philem. 13.

V. 45 wie V. 40.

V. 46. Die Formeln sind nach Dan. 12, 2. Seligkeit — Unseligkeit. Sinn: Das Reich des Guten wird dann für immer geschieden sein vom Bösen. Dieses also die Hoffnung der Seinen neben ihren Pflichten. Wie man sie aufnehmen, halten werde in der Welt, darnach werde deren Würdigkeit für die Sache entschieden, aber diese dann für immer festgestellt.

Verbesserungen.

S. 16. Z. 27 tilge man den Punkt nach *Kritik.*
— — — 28 statt *evangeliche* lese man *evangelische.*
— 18 — 28 st. *mehri* l. *mehre.*
— 75 — 19 vor 5, 18 l. *Gal.*
— 99 — 20 st. — „*damit dass*" l. *dem Sinne nach: damit dass.*
— 119 — 21 st. *angare: schreiben* l. *engare: etwas Geschriebenes (von engariden = scribere; vgl. Gesenius u.* אִגֶּרֶת *im Thes.)*
— 128 — 2 st. *oratio·* l. *oratio:*
— 130 — 8 st. *Rienecker* l. *Rienäcker.*
— 144 l. Z. setze man statt der Parenthese ein Komma.
— 159 Z. 7 st. *Volkslehrer (nämlich* l. *Volkslehrer) nämlich.*
— 245 — 8 st. *sondern* — „*oder:*" *wie* l. *sondern* —" *oder:* „*wie*
— 288 — 3 st. 25, 31 (*Luk.* 2 l. (25, 31. *Luk.* 2.
— 361 — 12 st. *Lehenden* l. *Lebenden.*

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baumgarten-Crusius, Ludwig Friedrich Otto,

Exegetische Schriften zum Neuen Testament

Bd.: 1,1

Jena 1844

Exeg. 83 u-1,1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10409911-4